

اتحاف السادة المنفذين بشرح إحياء علوم الدين

تصنيف خاتمة المحققين وعمدة ذوي الفضائل من المدققين
العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى
رحمه الله وأتابه من فيض فضله جزيل الرضا آمين .

تنبيه

حيث تحقق أن الشارح لم يستكمل جميع الأحياء في بعض مواضع من شرحه
فتتميماً للفائدة وضعنا الأحياء المذكور في هامش هذا الشرح ولأجل زيادة الفائدة
بدأنا في أول الهامش بوضع كتاب تعريف الأحياء بفضائل الأحياء للأستاذ الفاضل
العلامة الشيخ عبد القادر بن شيخ عبد الله بن شيخ بن عبد الله العيدروس باعلوي
قدس الله سره .

وبالهامش أيضاً بعد تمام الكتاب المذكور كتاب الاملا عن اشكالات الاحياء
تصنيف الامام الغزالي رد به على بعض اعتراضات أوردها بعض المعاصرين له على
بعض مواضع من الاحياء وقد صار وضع كتاب الاملا بأول هامش الصحيفة ومتم
الاحياء بآخره وفصل بينها مجلية .

الجزء الثاني

١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م

مؤسسة سيرة التلايح (العربي)
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً الله ناصر كل صابر * الواجب الوجود ذاتي الحمد * سبحان من تعالى في أزل الأزل * فلا يزال ليس له قبل وأيسر له بعد * فهو الأول بلا أولية * والاخر بلا آخرية وصلواته وتسليماته على عبده الذي بين معالم التوحيد * وشاد دعائم الدين * وساد عند مولاه كافة الصفوة من العبيد * سيدنا ومولانا محمد الحبيب الحمد * وعلى آله وصحبه وأتباعه على الأبد * آمين (وبعد) فهذا شرح كتاب قواعد العقائد وهو الثاني من كتاب احياء علوم الدين * للامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي الطوسي رحمه الله تعالى المتكفل لبيان القواعد الدينية * المشتمل على محاسن معتقدات الطائفة السنية العلية * التي هي غاية مطامح انظار العلماء العاملين * وفي تحصيلها فتوح باب الرشد واليقين * استمددت في تفصيل مجملها وايضاح مبهمها وتبيين مشكلها بالكتب المؤلفة في طريقتي امامي السنة والهدى وبدرى المعالي في سماء الاهتداء والافتداء * الامام أبي الحسن الأشعري والامام أبي منصور الماتريدي مستعينا بحول الله وقوته * متوكلاً عليه راجياً حسن معونته * انه بالفضل جدير * وعلى ما يشاء قدر * وهذا تفصيل أسامي الكتب المشار اليها * يعتمد الواقف على نقوله المعتمد عليها * وهي سوى ما ذكر بيانه في مقدمة شرح كتاب العلم فن كتب الاشاعة كتاب الاسماء والصفات للامام أبي منصور وعبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي وهو أجمع كتاب رأيته في الفن وكتاب السنة للامام أبي القاسم هبة الله بن الحسن الطبري اللالكائي والتذكرة القشيرية للامام أبي نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم القشيري والمدخل الاوسط الى علم الكلام للامام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورلوك والسكافي في العقد الصافي للامام الفقيه أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد الاسكافي النيسابوري وعدة العقائد والفوائد بآيات الشواهد للامام يوسف بن ذوناس الفندلاقي المالكي ومعتقد أهل السنة والجماعة للامام ركن الاسلام أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني واعتقاد أهل السنة للامام زين الاسلام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري

وتحرر المطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب محمد بن عبد الرحمن البكي قاضي الجماعة بتونس وإيع الادلة في قواعده عقائد أهل السنة للإمام الحرمين وشرحه للإمام شرف الدين بن التلمساني وشرح الكبيرى للشرىف أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسى وحاشية العلامة أبي الوفاء الحسن بن مسعود البوسى عليه ومختصر شرح السنوسى على الجزائرية لابن تركى وهداية الرشد شرح جوهرة التوحيد للبرهان اللقاني وحاشية على أم البراهين للشهاب أحمد بن محمد الغنيمى والعقيدة للإمام أبي اسحق الشيرازى صاحب التبيين والعقيدة للإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام وشرح عقيدة المصنف لبعض العلماء الفضلاء وهى عقيدة صغيرة الحجم فى نحو ورقة وشارحها الفقه بمكة فى رابع رجب سنة خمس وعشرين وثمانمائة بماء منار سبل الهدى فى مجلد ومشكاة الانوار وكنىء السعادة والمقصود الاسنى فى معانى أسماء الله الحسنى والمعارف العقلية ولباب الحكمة الالهية والمنقذ من الضلال والمفصح عن الاحوال والحجج العوام فى علم الكلام والاربعين فى أصول الدين سبعتهم للمصنف وكتاب أسرار التنزيل للفخر الرازى ومجمل الحق ومنجاة الخلق لأبي الخير أحمد بن اسمعيل الطالقانى القزوينى وتبيين كذب المفتري على الامام أبي الحسن الاشعري للحافظ ابن عساكر وتأويل المتشابهات لشمس الدين ابن اللبان ومن كتب الماتريدي شرح عقيدة الامام أبي جعفر الطحاوى لأبي المحاسن محمود بن أحمد بن مسعود القونى الحنفى وشرح العقائد النسفية لمؤلفه الامام نجم الدين عمر بن محمد النسفى وللإمام حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفى والامام شهاب الدين أحمد بن أبي المحاسن الطيبى الاسدى الحنفى وللإمام الكستلى والامام سعد الدين مسعود بن عمر التفنزاوى وحاشية أحمد بن موسى الخياطى عليه وكتاب المسيرة للكمال بن الهمام مع شرح تليذه ابن أبي شريف عليه وشرح الفقه الاكبر للعلامة ملا على القارى ونظام الفرائد وجمع الفوائد للفاضل عبد الرحيم بن على الرومى وإشارات المرام من عبارات الامام للعلامة بياض زاده جمع فيه الكتب الخمسة المنسوبة للإمام وشرحها والعمدة للإمام ناصر الحق نور الدين أبي المحاسن أحمد بن محمود الصابونى البخارى وهو غير عمدة النسفى وشرح بحر الكلام للبخارى وتلخيص الأدلة للصفار وغير هؤلاء مما سبأنى التصريح بالنقل عنها فى مواضع من هذا الكتاب

* (مقدمة وفيها فصول الفصل الاول فى ترجمة امامى السنة أبي الحسن الاشعري وأبي منصور الماتريدي) * فأما أبو الحسن الاشعري فهو الامام الناصر للسنة امام المتكلمين على بن اسمعيل بن أبي بشر اسحق بن سالم ابن اسمعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الاشعري واسم أبي موسى عبد الله بن قيس صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنه ترجمه الحافظان أبو القاسم ابن عساكر فى كتاب تبيين المفتري على أبي الحسن الاشعري وأبو عبد الله الذهبي فى تاريخ الاسلام وقبلهما الحافظ أبو بكر الخطيب فى التاريخ ثم التاج السبكي فى الطبقات والعماد بن كثير الحافظ فى الطبقات أيضا ما بين مطول ومختصر ما حاصله ولد سنة ستين ومائتين وقيل سنة سبعين والاول أشهر أخذ علم الكلام أولا عن شيخه أبي على محمد بن عبد الوهاب الجبائى شيخ المعتزلة ثم فارق له لما رآه ورجع عن الاعتزال وأظهر ذلك اظهارا فصده منبر البصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وان الله لا يرى فى الدار الآخرة بالابصار وان العباد يخلقون أفعالهم وهما أنا تائب من الاعتزال معتقد الرد على المعتزلة ثم شرع فى الرد عليهم والتصنيف على خلافهم ودخل بغداد وأخذ الحديث عن زكريا بن يحيى الساجى أحد أئمة الحديث والفقه وعن أبي خليفه الجحى وسهل بن سرح ومحمد ابن يعقوب المقرئ وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصريين وروى عنهم كثيرا فى تفسيره وصنف بعد رجوعه من اعتزاله الموحز وهو فى ثلاث مجلدات كتاب مفيد فى الرد على الجهمية والمعتزلة ومقلان الاسلاميين وكتاب الابانة وقال الخطيب هو بصرى سكن بغداد الى ان توفى وكان يجلس فى أيام الجمعات فى حلقة أبي اسحق

المروزي الفقيه في جامع المنصور ومن أخذ عنه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد
 الطائي وأبو الحسن الباهلي وبندار بن الحسن الصوفي وأبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري وهؤلاء
 الأربعة أخص أصحابه فابن مجاهد هو شيخ أبي بكر الباقلاني وهو مالكي كما صرح به عياض في المدارك
 والباهلي شيخ الاستاذين أبي اسحق الأسفرايني وأبي بكر بن فورك وشيخ الباقلاني أيضا إلا أنه أخص
 بابن مجاهد والاستاذان أخص بالباهلي ومن اتخذ بن عن الأشعري الاستاذ أبو سهل الصعلوكي وأبو
 بكر القفاز وأبو زيد المروزي وأبو عبد الله بن خفيف الشيرازي وزاهر بن أحمد السرخسي والحافظ
 أبو بكر الجرجاني الأسماعيلي والشيخ أبو بكر الأودفي والشيخ أبو محمد الطبري العراقي وأبو جعفر
 السلمي النقاش وغيرهم هؤلاء أصحابه وأما الذين جالسوا أصحابه وأصحاب أصحابه وهلم جرا فهم كثيرون
 على طبقاتهم وأما اجتهاد الشيخ في العبادة والتأله فأمر غريب ذكر بندار رحمه أنه مكث عشرين
 سنة يصلي الصبح بوضوء العشاء وكان يأكل من غلة قرية وقفها جده بلال بن أبي بردة على نسائه قال وكانت
 نفقته في كل سنة سبعة عشر درهما كل شهر درهم وشئ يسير قال ابن كثير قال الاستاذ أبو اسحق
 الأسفرايني كنت في جنب أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر وسمعتة يقول كنت أنا في جنب أبي الحسن
 الأشعري كقطرة في البحر وقال القاضي الباقلاني أحسن أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن الأشعري
 وقال ابن السبكي ومن أراد معرفة قدر الأشعري وإن يمتلي قلبه من حبه فعليه بكتاب تبين المفترى للحافظ أبي
 القاسم بن عساكر وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها ويقال لا يكون الفقيه شافعيًا على
 الحقيقة حتى يحصل هذا الكتاب وكان مشيخته بامرؤن الطلبة بالنظر فيه قال وقد زعم بعض الناس أن
 الشيخ كان مالكي المذهب وليس ذلك بصحيح إنما كان شافعيًا تفقه على أبي اسحق المروزي نص
 على ذلك الاستاذ أبو بكر بن فورك في طبقات المتكلمين والاستاذ أبو اسحق الأسفرايني فيما نقله الشيخ
 أبو محمد الجويني في شرح الرسالة والمالكي هو القاضي أبو بكر الباقلاني شيخ الأشاعرة اه قلت والذي
 قال أنه مالكي المذهب جماعة منهم القاضي عياض فذكره في طبقاتهم في كتابه المدارك واعتمد عليه وتبعه
 على ذلك غير واحد منهم أبو عبد الله محمد بن موسى بن عماد الكلاعي البورقي وهو من أئمة المالكية فانه
 صرح في ترجمة الشيخ بأنه كان مالكي المذهب في الفروع وحكى أنه سمع الامام رافع الجنال يقول ذلك
 هكذا نقله الذهبي قال ابن السبكي وقد وقع لي أن سبب الوهم فيه أن القاضي أبا بكر كان يقال له الأشعري
 لشدة قيامه في أضرة مذهب الشيخ وكان مالكيًا على الصحيح الذي صرح ابن السمعاني في القواطع وغيره
 من النقلة بالاثبات ورافع الجنال قرأ على من قرأ على القاضي فأتى البورقي سمع رافعا يقول الأشعري مالكي
 فتوهمه يعني الشيخ وإنما يعني رافع القاضي أبا بكر هذا ما وقع لي ولا أشك فيه والبورقي رجل معتزلي بعيد
 الدار عن بلاد العراق متأخر عن زمان أصحاب الشيخ وأصحاب أصحابه فيبعد عليه تحقيق حاله وقد تقدم
 كلام الشيخ أبي محمد الجويني عن الاستاذ أبي اسحق وكفى به فانه أعرف من رافع ولا أحد في عصر الاستاذ
 أخبر من بحال الشيخ إلا أن يكون الباقلاني اه وهذا الذي ذكره آخره مسلم ولكن توجهه لكلام رافع
 مستبعد كما لا يخفى ولم لا يكون الشيخ عاوقا بالمذهبيين يفتيهم ما كما كان ابن دقيق العيد وغيره من جهابذة
 العلماء ويكون دعوى كل من الفريقين صحا فاقبل وقال ابن كثير ذكر والشيخ أبي الحسن الأشعري
 ثلاثة أحوال أولها حال الاعتزال التي رجح عنها لاحتالة الحال الثاني إثبات الصفات العقلية السبعة وهي
 الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وتأويل الجزئية كالوجه واليد والقدم
 والساق ونحو ذلك والحال الثالث إثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه خربا على منوال السلف وهي
 طريقته في الإبانة التي صنفها آخرها وشرحها الباقلاني ونقلها ابن عساكر وهي التي مال إليها الباقلاني
 وامام الحرمين وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين في أواخر أقوالهم والله أعلم واختلف في وفاته على

أقوال فقال الأستاذ ابن فورك والحافظ أبو يعقوب اسحق بن ابراهيم القراب وأبو محمد بن حزم انه مات
سنة أربع وعشرين وثلاثمائة وقال غيرهم سنة ثلاثين وقيل سنة ثمانين وثلاثين وقيل سنة عشرين والاول
أشهر قلت وصححه ابن عساكر * وأما الامام أبو منصور الماتريدي فهو محمد بن محمد بن محمود الحنفي المتكلم
وماتريد ويقال ماتريد بالثناة الفوقية بدل الدال في آخره محلة بسمرقند أو قرية بها ويلقب بالامام
الهدى وترجمه الامام المحدث يحيى الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفا
القرشي الحنفي في الطبقات المسمى بالجواهر المضية والامام محمد الدين أبو النذري اسمعيل بن ابراهيم
ابن محمد بن علي بن موسى الكاظمي البابيسي القاهري الحنفي في كتاب الانساب كل منهما على الاختصار
وكذا يوجد بعض أحواله في انساب كتب المذهب وحاصل ما ذكره انه كان اماما جليلا مناضلا عن
الدين موطدا لعقائد أهل السنة قطع المنزلة وذوى البدع في مناظراتهم وخصمهم في محاوراتهم حتى
أسكتهم تخرج بالامام أبي نصر العياضي وكان يقال له امام الهدي وله مصنفات منها كتاب التوحيد
وكتاب المقالات وكتاب رد أوائل الادلة للكعبي وكتاب بيان وهم المعتزلة وكتاب تأويلات القرآن وهو كتاب
لا يوازيه فيه كتاب بل لا يدانيه شيء من تصنيف من سبقه في ذلك الفن وله غير ذلك وكانت وفاته سنة ثلاث
وثلاثين وثلاثمائة بعد وفاة أبي الحسن الاشعري بقليل وقبره بسمرقند كذا وجد بخط الحافظ قطب
الدين عبد الكريم بن المنبر الحلبي الحنفي ووجدت في بعض المصاحف زيادة محمد بعد محمود وبالانصاري
في نسبه فان صح ذلك فلا ريب فيه فانه ناصر السنة وقامع البدعة ونحى الشريعة كما أن كنيته تدل على
ذلك أيضا ووجدت في كلام بعض الاجلاء من شيوخ الطريقة انه كان مهدي هذه الامة في وقته
ومن شيوخه الامام أبو بكر أحمد بن اسحق بن صالح الجوزجاني صاحب الفرق والتمييز واما شيخه
الذكر أبو نصر العياضي الذي تخرج به هو أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر
ابن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الانصاري الفقيه السمرقندي ذكره الادريسي
في تاريخ سمرقند وقال كان من أهل العلم والجهاد ولم يكن أحد يضاهيه لعله وورعه وجلادته وشهامته
الى ان استشهد خلف أربعين رجلا من أصحابه كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي وله ولدان
فقيهان فاضلان أبو بكر محمد وأبو أحمد ومن مشايخ الماتريدي نصير بن يحيى البلخي ويقال نصر
بكر مات سنة ثمان وستين ومائتين ومن مشايخ الماتريدي محمد بن مقاتل الرازي فاضلي الري ترجمه
الذهبي في الميزان وقال حدث عن وكيع وطبقته وقد تقدم ذكره في الباب السادس من كتاب العلم
في قصة دخول حاتم الاصم عليه فاما أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضي ونصير بن يحيى فكلهم
تفقهوا على الامام أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني وهو على الامامين أبي يوسف ومحمد بن
الحسن وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى أيضا على الامامين أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي
وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي وأخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن أربعين عن
الامام أبي حنيفة قال ابن البياض من علمائنا وليس الماتريدي من أتباع الاشعري لكونه أول من
أظهر مذهب أهل السنة كما ظن لان الماتريدي مفضل لمذهب الامام أبي حنيفة وأصحابه المظهرين
قبل الاشعري مذهب أهل السنة فلا يخلو زمان من القائلين بنصرة الدين واطهاره كما في التبصرة
النسفية وكيف لا وقد سبته أيضا في ذلك الامام أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان وله قواعد وكتب
وأصحاب ومخالفات الحنفية لا تبلغ عشرين مسائل كما في سبب الظهيرة والامام أبو العباس أحمد بن ابراهيم
القلانسي الرازي وله أيضا قواعد وكتب وأصحاب وألف الامام ابن فورك كتاب اختلاف الشيخين
القلانسي والاشعري كما في التبصرة النسفية اه قلت اما عبد الله بن سعيد القطان فهو أبو محمد المعروف
بأبي كلاب بالضم والتشديد ويقال فيه عبد الله بن محمد أيضا أحد الأئمة المتكلمين ووفاته بعد الأربعين

ومائتين فيما يظهر ذكره أبو عاصم العبادي الشافعي في طبقة أبي بكر الصيرفي وابن البخاري في تاريخ بغداد وذكر بينه وبين عباد بن سليمان مناظرة وعباد بن سليمان هذا من رؤس المعتزلة وابن كلاب من أئمة السنة كان يقول ان صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها ثم زاد على سائر أهل السنة فذهب كعباد بن سليمان ان كلامه تعالى لا يتصف بالآخر والنهي والخبر في الازال لحدوث هذه الامور وقدم الكلام النفسي وانما يتصف بذلك فيما لا يزال فالزمهما أئمتنا أن يكون القدر المشترك موجودا بغير واحد من خصوصياته فهذه هي مقالة ابن كلاب التي ألزمه أصحابنا وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول وكان عباد ينسب له لاكثر لعلة تلك المقالة أولان المعتزلة بأسرهم يقولون للصفاتية أعني مثبتى الصفات لقد كفرتم النصارى بثلاث وكفرتم بسبع وهو تشنيع من صفاته المعتزلة على الصفاتية ما كفرت الصفاتية ولا أشركت وانما وجدت وأثبتت صفات قديم واحد بخلاف النصارى فانهم أثبتوا قدماء فاني يستويان أو يتقاربان وقد ذكره والد الفخر الرازي في آخر كتاب غاية المرام في علم الكلام فقال ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي ذم المعتزلة في مجلس المأمون فضمهم ببيانهم وهو أخو يحيى بن سعيد القطان صاحب الجرح والتعديل اه قال التاج السبكي وكشفت عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله فلم أتتبع الى الآن شيئا وان تحققت شيئا لحقته ان شاء الله فالت الرجل معروف بابن كلاب واسمه عبد الله واختلف في اسم أبيه على قولين محمد أو سعيد وظاهر سياق أئمة النسب ان كلابا اسم جده أو لقب جده وان كان سبق في أول الترجمة خلاف ذلك فانه مبني على غير مشهور ويحيى بن سعيد القطان جده فروخ وهو من موالى تميم ولم أر من ذكر له اخا اسمه عبد الله ولم يأت بهذه الغريبة الا والد الفخر فيحتاج الى منازعة قوية والله أعلم وأما أبو العباس القلانسي فانه من طبقة ابن فورك بل من طبقة أصحابه فكيف يصح قوله وقد سبقه أي الأشعري كما في التبصرة النسفية والذي يظهر أن صاحب المقالات انما هو والده أبو اسحق ابراهيم بن عبد الله القلانسي وهو أيضا في الطبقة الثانية من أصحاب أبي الحسن الأشعري معاصر لابن فورك ولا بد من التأمل والنظر في هذا المقام والله أعلم

(الفصل الثاني) اذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الاشاعرة والماتريدية قال الخياطي في حاشيته على شرح العقائد الاشاعرة هم أهل السنة والجماعة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر يطلق ذلك على الماتريدية أصحاب الامام أبي منصور وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها اه وقال الكستلي في حاشيته عليه المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار هم الاشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري أول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة أي طريق النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة أي طريقة الصحابة رضي الله عنهم وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العيصاني تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني صاحب محمد بن الحسن صاحب الامام أبي حنيفة وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستئذان في الايمان ومسئلة ايمان المقلد والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الآخر الى البدعة والضلالة اه وقال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقده واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وان اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك أو في مبادئها تلك وبالجملة فهم بالاستقرار ثلاث طوائف الأول أهل الحديث ومعهم مبادئهم الادلة السمعية أعني الكتاب والسنة والاجماع الثانية أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية وهم الاشعرية والحنفية وشيخ الاشعرية أبو الحسن الأشعري وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطاب

يتوقف السمع عليه وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوارزه فقط والعقلية والسمعية في غيرها
وانتقوا في جميع المطالب الاعتقادية الا في مسألة التكوين ومسألة التقليد الثالثة أهل الوجدان
والكشف وهم الصوفية ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية والكشف والالهام في النهاية
اه وليعلم أن كلا من الامامين أبي الحسن وأبي منصور رضى الله عنهما وجزاهما عن الاسلام خير المبدءا
من عندهما رأيا ولم يشتقا مذهباً انما هما مقرران المذاهب السلف مناظران عما كانت عليه أصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحدهما قام بنصرة نصوص مذهب الشافعي وما دلت عليه والثاني قام
بنصرة نصوص مذهب أبي حنيفة وما دلت عليه وناظر كل منهما ذوى البدع والضلالات حتى انقطعوا
وولوا منزعين وهذا في الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقي الذي تقدمت الإشارة اليه فلا تنسب اليهما
انما هو باعتبار ان كلا منهما عقد على طريق السلف نطقاً وعملاً وأقام الحجج والبراهين عليه فصار
المقتدى به في تلك المسالك والدلائل يسمى أشعرياً وما تريدياً وذكر العزيز بن عبد السلام أن عقيدة
الاشعري اجمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ووافقه على ذلك من أهل عصره
شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين الحصري وأقره على ذلك التقى
السبكي فيما نقله عنه ولده التاج وفي كلام عبد الله الميورقي المتقدم بذكره ما نصه أهل السنة من
المالكية والشافعية وأكثر الحنفية بلسان أبي الحسن الاشعري يناضلون ويحجته يحجون ثم قال ولم
يكن أبو الحسن أول متكلم بلسان أهل السنة انما جرى على سنن غيره أو على نصرة مذهب معروف
فزاد المذهب حجة وبيانا ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهباً انفرده ألا ترى أن مذهب أهل المدينة
نسب الى مالك ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكي ومالك انما جرى على سنن من كان
قبله وكان كثير الاتباع لهم الا انه لما زاد المذهب بيانا وبسطاً عزى اليه كذلك أبو الحسن الاشعري
لا فرق ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتواليه في نصرته ثم عدد خلقاً من أئمة
المالكية كانوا يناضلون عن مذهب الاشعري ويبدعون من خالفه اه قال التاج المالكية أخص
الناس بالاشعري اذ لا تحفظ مالكا غير أشعري ويحفظ من غيرهم طوائف جنحوا امالي اعترال أو الى
تشبيهه وان كان من جنح الى هذين من رعاى الفرق وذكر ابن عساكر في التبيين أبا العباس الحنفي يعرف
بقاضى العسكر ووصفه بأنه من أئمة أصحاب الحنفية ومن المتقدمين في علم الكلام وحكى عنه جملة من
كلامه فمن قوله وجدت لأبي الحسن الاشعري كتباً كثيرة في هذا الفن يعنى أصول الدين وهو قريب
من مائتي كتاب والموجز الكبير يأتي على عامة ما في كتبه وقد صنف الاشعري كتاباً كبيراً تصحىح مذهب
المعتزلة فانه كان يعتقد مذهبهم ثم بين الله ضلالهم فبان عما اعتقده من مذهبهم وصنف كتاباً ناقضاً
صنف للمعتزلة وقد أخذ عامة أصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن وصنف أصحاب الشافعي
كتباً كثيرة على وفق مذهب اليه الاشعري الا ان بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأ أبا
الحسن في بعض المسائل مثل قوله التكوين والمكون واحد ونحوها فمن وقف على المسائل التي أخطأ
فيها أبو الحسن وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر في كتبه فقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل
السنة والجماعة ونظروا فيها

(ذكر البحث عن تحقيق ذلك)

قال التاج السبكي سمعت الشيخ الامام الوالد يقول ما نصته عقيدة الطحاوي هو ما يعتقد الاشعري
لا يخالف الا في ثلاث مسائل اه قلت وكانت وفاة الطحاوي بمصر في سنة احدى وثلاثين وثلاثمائة فهو
معاصر لأبي الحسن الاشعري وأبي منصور المارديني ثم قال التاج السبكي وأما أعلم أن المالكية
كلهم أشاعرة لا استثنى أحداً والشافعية غالبهم أشاعرة لا استثنى الا من لحق منهم بتجسيم أو اعترال

من لا يعبا الله به والحنفية أكثرهم أشاعرة أعنى يعتقدون عقيدة الأشعرى لا يخرج منهم الا من
 لحق منهم بالمعتزلة والحنابلة أكثر فضلاء متقدمهم أشاعرة لا يخرج منهم الا من لحق بأهل التجسيم
 وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم وقد تأملت عقيدة أبي جعفر الطحاوى فوجدت
 الامر على ما قال الشيخ الامام الوالد وعقيدة الطحاوى زعم انها الذى عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد
 ثم تصفحت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التى بيننا وبينهم خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة منها
 مغنوى ستة مسائل والباقي لفظي وتلك الست المعنوية لا تقتضى مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم منها
 تكفيرا ولا تبديعا صرح بذلك الاستاذ أبو منصور البغدادى وغيره من أئمتنا وأئمتهم وهو غنى عن
 التصريح لوضوحه ومن كلام الحافظ الذهبي الاصحاب كلهم مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم أجمعون
 على ترك تكفير بعضهم بعضا تجمعون بخلاف من عداهم من سائر الطوائف وجميع الفرق فانهم حين
 اختلفت بهم مستشعرات الاهواء والطرق كفر بعضهم بعضا ورأى تبريه ممن خالفه فرضا قال التاج
 السبكي ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جميعها عن الشيخ ولا عن أبي حنيفة ورضي الله عنهما ولكن
 الكلام بتقدير الصحة ولى قصيدة نونية جعت فيها هذه المسائل وضمت اليها مسائل اختلفت الاشاعرة
 فيها مع تصويب بعضهم بعضا في أصول العقيدة ودعواهم انهم أجمعون على السنة وقد ولع كثير من
 الناس بحفظ هذه القصيدة لاسيما الحنفية وشرحها من أصحابي الشيخ العلامة نور الدين محمد بن أبي
 الطيب الشيرازي الشافعي وهو رجل مقيم في بلاد كيلان ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين
 وسبع مائة وأقام يلازم حلقتي نحوعام ونصف ولم أرفق من جاء من الحج في هذا الزمان افضل منه ولا
 أدبنا وأما أذكر لك قصيدتي في هذا المكان لتستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت عليه

الورد خذك صبغ من انسان * أم في الحدود شقائق النعمان
 والسيف لحظك سل من أجفان * فسطا كشل مهند وسمان
 بالله ما خلقت لحاظك باطلا * وسدى تعالى الله عن بطلان
 وكذلك عقلك لم يركب يا أنحى * عبثا وودع داخل الجثمانى
 لكن ليسعد أولبشقي مؤمن * أو كافر فبنوا لورى صفان
 كذب ابن فاعلة يقول بجهله * الله جسم ليس كالجثمانى
 واعلم بان الحق ما كانت عليه * صحابة المبعوث من عدنان
 قد زهو الرحمن عن شبه وقد * دانوا بما قد جاء في القرآن
 ومضوا على خير وما عقدوا * مجالس في صفات الخالق الديان
 وأتمت على أعقابهم علماؤنا * غرسوا ثمارا يجتنيها الجاني
 كالشافعي ومالك وكأحمد * وأبي حنيفة والرضي سفيان
 وكشل اسحق وداود ومن * يقفوا طرائقهم من الاعيان
 وأنى أبو الحسن الامام الأشعرى * مبينا للحق اى بيان
 ومناضلا عما عليه أولئك الا * سلاف بالغرر والاتقان
 ما ان يخالف مالك والشافعي * وأحمد بن محمد الشيباني
 لكن يوافق قولهم ويزيده * حسنا وتحقيقا وفعل بيان

ومنها

ومنها والكل معتقدون أن الهنا * متوحد فرد قديم داني * حى علم قادر متكلم
 عال ولا يعنى عا لو مكان * باق له سمع وابصار يرشد جميع ما يجري من الانسان
 الى أن قال يا صاح ان عقيدة النعمان * نوالا شعري حقيقة الايمان

كلاهما والله صاحب سنة * بهدى نبي الله مقتديان * لا ذابعد ذوا ولا هذا وان
تحتسب سواء وهمت في الحسبان * من قال ان ابا حنيفة مبدع * رأيا فذلك قائل الهذيان
أو ظن ان الاشعري مبدع * فلقد أساء وباء بالخسران * كل امام مقتدى ذو سنة
كالسيف مسلولا على الثمان * والخلف بينهما قليل أمره * سهل بلا بدع ولا كفران
فما يقل من المسائل عده * ويهون عند تطاعن الاقران * ولقد بول خلافا مالمالي
لفظ كالاستثناء في الايمان * وكنتم ان السعيد تضلل أو * يشق ونعمة كافر خوان

الاشعري يقول أنا مؤمن ان شاء الله وأبو حنيفة يقول أنا مؤمن حقاً والاشعري يقول السعيد من كتب
في بطن أمه سعيدا والشيخ من كتب في بطن أمه شقيا لا يتبدلان وأبو حنيفة يقول قد يكون سعيدا ثم
ينقلب والعباد بالله شقيا وبالعكس والاشعري يقول ليس على الكافر نعمة وكل ما يتقلب فيه استدراج
وأبو حنيفة يقول عليه نعمة ووافقه من الاشاعرة أبو بكر الباقلاني فهو مع الحنفية في هذه كما لا يريد
معنا في مسألة الاستثناء ثم ساق في قصيدته هذه المسائل التي عزيت الى الاشعري فيها انكار الرسالة بعد
الموت وهي من الكذب عليه وفي كتبه وكتب أصحابه خلاف ذلك ثم ذكر مسألة الرضا والارادة وقال
فاعلم ان المنقول عن أبي حنيفة اتحادهما وعن الاشعري افتراقهما وقيل ان أبا حنيفة لم يقل بالاتحاد
فيهما بل ذلك مكذوب عليه فعلى هذا انقطع النزاع وانما الكلام يتقدم برحمة الاتحاد عنده وعند أكثر
الاشاعرة على ما يعرى الى أبي حنيفة من الافتراق منهم امام الحرمين وغيره آخرهم الشيخ محيي الدين
النووي رحمه الله تعالى قال هما شيء واحد ولكن أنالا أختار ذلك والحق عندي انهما مفترقان كما هو
منصوص الشيخ أبي الحسن ثم ذكر ما نسب الى الاشعري من عدم صحة ايمان المقلد وقد أنكر القشيري
ذلك في رسالته شكايته أهل السنة وقال انه مكذوب عليه ثم قال

وكذلك كسب الاشعري وانه * صعب ولكن قام بالسهرهان
من لم يقل بالكسب مال الى اعترا * ل أو مقال الجبردي الطغيان

كسب الاشعري كما هو مقرر في مكانه انه يضطر اليه من يشكر خالق الافعال وكون العبد مجبرا والاول
اعتزال والثاني جبر فكل أحد ثبت واسطة لكن يعسر التعبير عنها وتخلو لهم بالفرق بين حركة
المرتعش والاختار وقد اضطرب المحققون في تحرير هذه الواسطة والحنفية يسمونها الاختيار والشيخ تحرر
لنا ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعري أثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار
ليكونه منطوق القرآن والقوم أثر والفظ الاختيار لما فيه من اشعار بقدرة العبد وللقاتلي أبي بكر مذهب
يزيد على مذهب الاشعري فلعلى رأي القوم ولامام الحرمين والعزالي مذهب يزيد على المذهبين جميعا
ويذنب كل الدنو من الاعتزال وليس هو هو ثم قال وقد عرفنا ان الشيخ الوالد كان يقول ان عقيدة
الطحاوي لم تشمل الاعلى ثلاث ولكنها نحن جعنا الثلاث الاخرى من كلام القوم أولها ان الرب تعالى له
عندنا ان يعذب الطائعين ويثيب العاصين كل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل ولا يجز عليه في ملكه
ولا ادعى له الى فعله وعندهم يجب تغذيب العاصي وانابة المطيع ويمتنع العكس

ووجوب معرفة الاله الاشعري * يقول ذلك بشرعة الديان
والعقل ليس بحاكم لكن له الا * دراك لاحكم على الحيوان
وقضوا بان العقل يوجها وفي * كتب الفروع لصحبتا وجهان
وبأن أوصاف الفعالي قديمة * ليست بمحادثة على الحدان
وبأن مكتوب المصاحف منزل * عين الكلام لمستزل القرآن
والبعض أنكروا فان يصدق فقد * ذهبت من التعداد مستلثان

هذى ومسئلة الارادة قبلها * أمران فيما قال مكذوبان
وكما انتفى هاذالك عنهم هكذا * عنا انتفى مما يقال اثنان
قالوا وليس يجازر تكليف ما * لا يستطاع فتي من الفتان
وعليه من أصحابنا شيخ العرا * ق وجة الاسلام ذو الاتقان
(مسئلة) تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقيين وجة الاسلام
الغزالي وابن دقيق العيد

قالوا وتمتنع الصغار من نبيشي لاله وعندنا قولان * والمنع مروي عن الاستاذ وال
سقاى عياض وهو ذو رجحان * وبه أقول وكان مذهب والدي * رفعا لرتبهم عن نقصان
والاشعري امامنا لكننا في ذاتنا خلفه بكل لسان
الى أن قال هذا الامام وقبله الشافعي يقولان بالحقبة الرحان
وهما كبير الاشعرية وهو قال لرائد في الذات لا يمكن * والشيخ والاستاذ متفقان في
عقد وفي أشياء مختلفان * وكذا ابن فورك الشهيد وجة الا * سلام خصم الافك والبهتان

وابن الخطيب وقوله ان الوجو * د يزيد وهو الاشعري الثاني
والاختلاف في الاسم هل هو الشمسى واحد لا اثنان أو غيران
والاشعرية بينهم خلف اذا * عدت مسائله على الانسان
بلغت مئين وكلهم ذو سنة * أخذت عن المبعوث من عدنان
وكذلك أهل الرأي مع أهل الحد * يث في الاعتقاد الحق متفقان
وما ان يكفر بعضهم بعضا ولا * أزرى عليه وسامه بهوان
الا الذين يعزل عنهم فهم * فيه تحت عنهم الفتان
هذا الصواب فلا تظن غيره * واعقد عليه بخنصر وبنان

ومنها

وهي طوييلة أوردت منها القدر المذكور مع البيان الاجمالي وأما التفصيل في المسائل المختلف فيها بين
الفریقین فانها بلغت خمسين مسئلة وسأذكرها في فصل يختص به وهذه القصيدة على وزن قصيدة لابن
زقيل رجل من الحنابلة وهي ستة آلاف بيت يشرح فيها على الاشعري وغيره من أئمة السنة وجعلهم جهمية
نارة وكفار أخرى وقد رد عليها شيخ الاسلام التقي السبكي في كتاب سماه السيف الصقيل ونحن نورده
ما ذكر في مقدمته في الجبل النافعة المفيدة وما أظن ولده التاج أراد في قصيدته المذكورة
كذب ابن فاعلة يقول بجهله * الله جسم ليس كالجسمان

الاشارة الى هذا الرجل وان لم يصرح به وهذا أول قصيدة ابن زقيل

ان كنت كاذبة الذي حدثتني * فعليك اثم الكاذب الفتان
جهنم بن صفوان وشيعته الاولى * مجدوا صفات الخالق الديان
بل عطلوا منه السموات العلى * والعرش أخلاوه من الرحان
والعبد عندهم فليس بفاعل * بل فعله كفتوك الرجحان

الى آخر ما قال وهذا نص الشيخ تقي الدين السبكي في شرحه على هذه القصيدة لا تستغل من العلوم الا بما
ينفع وهو القرآن والسنة والفقه وأصول الفقه والنحو وبأخذها عن شيخ سالم العقيدة وبجنب علم
الكلام والحكمة اليونانية والاجتماع بمن هو فاسد العقيدة أو النظار في كلامه وليس على العقائد أضر
من شينين علم الكلام والحكمة اليونانية وهما في الحقيقة علم واحد وهو العلم الالهى لكن اليونان
طلبوه بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل وافتروا ثلاث فرق احداها غلب عليها جانب العقل

وهم المعتزلة والثانية غلب عليها نائب النقل وهم الحشوية والثالثة استوى الامر ان عندها وهم الاشعرية
 وجب جمع الفرق الثلاثة في كلامها مخاطرة امان خطا في بعضه واما سقوط هيبه والسالم من ذلك كله ما كان
 عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة ولهذا كان الشافعي رضي الله عنه
 ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاشتغال في الفقه وهو طريق السلامة ولو بقي الناس
 على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الاولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام بجهة لكن حدثت بدع
 أو جبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم عن أن تزيغ بهم اقلوب المهتدين والفرقة
 الاشعرية هم المتوسطون في ذلك وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة
 وسائر الناس وأما المعتزلة فكانت لهم دولة في أوائل المائة الثالثة ساعدتهم بعض الخلفاء ثم اتخذوا
 وكفى الله تعالى شرهم وهاتان الطائفتان الاشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما فلول المتكلمين
 من أهل الاسلام والاشعرية أعدلهما لانها بنت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح وأما
 الحكمة اليونانية فالناس مكتفون شرها لان أهل الاسلام كلهم يعرفون فسادها ومجانبتها للاسلام
 وأما الحشوية فهي طائفة ذليلة جهال ينسبون الى أجدوا أخذ مبرأ منهم وسبب نسبهم اليه انه قام في
 دفع المعتزلة وثبت في المحنة رضي الله عنه ونقل عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا هذا
 الاعتقاد السيئ وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم الا من عصمه الله تعالى وما زالوا من حين نبغوا مستذلين
 ليس لهم رأس ولا من يناظر وانما في كل وقت لهم نوراة ويتعلقون ببعض اتباع الدول ويكفي الله تعالى
 شرهم وما تعلقوا بأحد الا وكانت عاقبته الى سوء وأفسدوا اعتقاد جماعة شذوذ من الشافعية وغيرهم
 ولا سيما من بعض المحدثين الذين نقصت عقولهم أو غلب عليها من أضلهم فاعتقدوا انهم يقولون بالحديث
 ولقد كان أفضل المحدثين برمانه بدمشق ابن عساكر يمنع من تعديهم ولا يذكهم يحضرون بمجلسه وكان
 ذلك أيام نور الدين الشهيد وكانوا مستذلين غاية الذلة ثم جاء في أواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء
 واطلاع ولم يجد شيئا يهديه وهو على مذهبه وهو جسر مجر دلقرير مذهبه ويجد أمور بعيدة
 فبحسارته ياترئها فقال بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى وان الله سبحانه وتعالى مازال فاعلا وان
 التسلسل ليس بحال فيما مضى كما هو فيما سبأني وشق العصا وشوش عقائد المسلمين وأغرى بينهم ولم
 يقتصر على العقائد في علم الكلام حتى تعدى وقال ان السفر لزارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم معصية وقال
 ان الطلاق الثلاث لا يقع وان من حلف بطلاق امرأته وحنث لا يقع عليه طلاق واتفق العلماء على حبسه
 الحبس الطويل حبسه السلطان ومنعه من الكتابة في الحبس وأن لا يدخل عليه بدواة ومات في الحبس
 ثم حدث من أصحابه من يشيع عقائده ويعلم مسائله ويلقي ذلك الى الناس سرا ويكنمه جهرا فم الضرر
 بذلك حتى وقفت في هذا الزمان على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكرونها عقائده وعقائد غيره وزعم
 بجهله ان عقائده عقائد أهل الحديث فوجدت هذه القصيدة تصنيفا في علم الكلام الذي نهى العلماء
 من النظر فيه لو كان حقا وفي تقرير العقائد الباطلة فيه وبرعهم اوزيادة على ذلك وهي حل العوام
 على تكفير كل من سواه وسوى طائفته فهذه ثلاثة أمور هي مجامع ما تضمنته هذه القصيدة والاول من
 الثلاثة حرام لان النهي عن علم الكلام ان كان نهى تنزيه فيما تدعو الحاجة الى الرد على البدعة فيه
 فهو نهى تحريم فيما لا تدعو الحاجة اليه فكيف فيما هو باطل والثاني من العلماء مختلفون في التكفير
 به ولم ينته الى هذا الحد أمام هذه المبالغة في بقاء الخلاف فيه نظر وأما الثالث فنحن نعلم بالقطع ان
 هؤلاء الطوائف الثلاثة الشافعية والمالكية والحنفية وموافقيهم من الحنابلة مسلمون وليسوا بكافرين
 فالقول بأن جميعهم كفار وحل الناس على ذلك كيف لا يكون كفرا وقد قال صلى الله عليه وسلم اذا قال
 المسلم لاحيه يا كافر فقد باء بها أحدها وضرورة أو جبت بأن بعض من كفرهم مسلم والحديث

اقتضى انه يسوء بها أحدهما فيكون القائل هو الذي باء بها ثم حكى ودامام الحرمين على السجري وأطال في العبارة وقد اقتصرنا على القدر المذكور لا في لست بصدد بيان اعتقادهم والرد على أقوالهم وله محل غير هذا والله أعلم

* (الفصل الثالث في تفصيل ما أجمل آنفا من ذكر المسائل المختلف فيها بين الاشاعرة والماتريدية ليكون المطالع لها على بصيرة) * أعلم أنه تقدم النقل عن النقي السبكي ان الاختلاف بين الفريقين في ثلاث مسائل فيما استنبطه من عقيدة أبي جعفر الطحاوي وزادوله التاج ثلاثة أخرى استخرجها من كتاب الماتريدية وزاد غيره سبعة أخرى وأورد الفاضل عبد الرحيم بن علي الحنفي في كتابه نظم الفرائد وجمع الفوائد أربعين مسألة يراها فيها وجوها وأمال الكلام فيها جذا وكذا العلامة ملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر وذكر العلامة ابن البيضا في كتابه اشارات المرام من عبارات الامام حسين مسألة ولنقتصر على ايراد عبارته باختصارها وجمعها ما أتت من الاقوال قال رحمه الله تعالى فن الخلافات بين جمهور الماتريدية والاشعرية الوجود والوجود عين الذات في التحقيق واختاره الاشعري خلافا لهم والاسم اذا أريد به المدلول عين المسمى ولا ينقسم كالصفات الى ماهو عين والى ماهو غيره والى ما ليس هو ولا غيره واختاره كثير منهم ويعرف الصانع حق المعرفة واختاره بعضهم وهو الحق كافي المناخ لا لمدى وصفات الافعال راجعة الى صفة ذاتية هي التكوين أي مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود وليس عين المكون واختاره الحرث المحاسبي كما في معالم السنن للخطابي والبقاء هو الوجود المستمر وليس صفة زائدة واختاره الباقلاني والاستاذ وكثير منهم والسمع بلا جرحه صفة غير العلم وكذا البصر واختاره امام الحرمين والرازي وكثير منهم وليس ادراك الشم والذوق واللمس صفة غير العلم في شأنه تعالى وليس احساس الشيء باحدى الحواس الخمس علم له بل آتته والعقل ليس علما ببعض الضروريات واختاره كثير منهم ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال معرفة وجوده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وارادته وحدث العالم ودلالة المعجزة على صدق الرسول ويجب تصديقه ويحرم الكفر والتكذيب لامر البعثة وبلوغ الدعوة والحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب على التكذيب عنده اجالا عقليا أي يعلم به حكم الصانع في مدة الاستدلال في هذه العشرة كافي التوضيح وغيره لا لايجاب العقل للحسن والقبح ولا مطلقا كما زعمته المعتزلة أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعي واختار ذلك الامام القفال الشاشي والصيرفي والحلي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وكثير من متقدميهم كافي القواطع للامام أبي المظفر السمعاني الشافعي والكشف الكبير وهو مختار الامام القلانسي كافي التبصرة البغدادية ولا يجوز نمح ما يقبل حسنه أو فحشة السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر واختاره المذكورون والقبح والحسن بمعنى الامر والنهي لحكمة الامر الناهي والحسن بمعنى كون الفعل بحيث يدرك بالعقل اشتماله على عاقبة جيدة والقبح بمعنى كونه يدرك به عدم اشتماله على ذلك لما يتصور أن يفعله الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك كافي التبصرة والتعديل والتسديد وكل ما صدر منه تعالى فهو حسن اجاءا ويستحيل عقلا اتصافه تعالى بالجور وما لا ينبغي فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر عقلا لما فاته للحكمة فيعزم العقل بعدم جواز كافي التنزيهات ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة أو الشرط واختاره الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني كافي التبصرة وأبو حامد الاسفرايني كافي شرح ابن السبكي لعقيدة أبي منصور وأفعاله تعالى معاملة بالمصالح والحكم تفضلا على العباد فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الاصلح واختاره صاحب انقاصد وفقهاؤهم كافي كاشف الطوابع ولا تؤول المتشابهات ويفرض أمرها الى الله تعالى مع التنزيه عن ارادة طواهرها واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والحرث المحاسبي والعتلاني والقلانسي كافي التبصرة البغدادية ولا يسمع الكلام النفسى

بل الدال عليه واختاره الاستاذ ومن تبعه كافي التبصرة لابي المغين النسفي والنفسى ماذ كره الله عز وجل
 في الازل بلا صوت ولا حرف كافي الارشاد للإمام أبي الحسن الرستغني وهو مذهب السلف كافي نهاية
 الاقدام وهو اخبار في الازل واختاره الاشعري كافي المناجح وكثير من الاشاعرة كافي الصحائف والروايات
 نوع مشاهدة للروح قديس شاهد الشيء بحقيقته وقديس شاهد بمثاله كافي التأويلات الماتريديّة والتيسير
 واختاره مالك والشافعي والاستاذ والغزالي والدليل النقلى يفيد اليقين عند توارد الأدلة على معنى واحد
 بطرق متعددة وقرائن متضمنة واختاره صاحب الأبرار والمقاصد وكثير من المتقدمين والمحبة بمعنى
 الاستحسان لا مطلق الإرادة فلا يتعلق بغير الطاقة واختاره كثير منهم والاستطاعة صالحة للضدين على البديل
 واختاره القلانسي وابن شريح البغدادي كافي التبصرة البغدادية وكثير منهم كافي شرح المواقف
 واختيار العبد مؤثر فالقدرتان المؤثرتان في محلين وهو الكسب لمقارنة الاختيار بل تأثير أصلا واختاره
 الباقلاني كافي المواقف وهو مذهب السلف كافي المنطوقة للمحقق المرغوي واختاره الاستاذ أبواسحق
 الاسفرايني وامام الحرمين في قوله الأخير اختيار مؤثر في المراد بمعاونة قدرة الله تعالى ولا تجتمع القدرتان
 المؤثرتان بالاستقلال ولا يلزم تماثل القدرتين لان المماثلة بالمساواة من وجه يقوى المتمثلان فيه وان
 لم يكن من كل وجه ولا يزيد ولا ينقص الايمان أى التصديق بالغ حق الجزم واختاره امام الحرمين
 والرازي والآتمدى والنووي كافي شرح السبكي وغيره وليس مشكوكا متفاوت الافراد قوة وضعفاته
 في التصديق بمعنى العلم وهو شرط للتصديق بالكلام النفسى المعتبر في الايمان كافي التعديل والمسامرة
 على ما اختاره الاشعري في رواية الباقلاني وكثير منهم كافي المسامرة وغيره والتفاوت في العصر الاول بزيادة
 المؤمن به وبعده بحسب الكيفيات من الاشراف واستدامة الثمرات ويعتمد ايمان الثاني عن العمران
 تتايلد للمخبر واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقطاني والمحاسبي والكرايسى والقلانسي كافي التبصرة
 البغدادية ولا استثناء في الايمان بوجود اعتبار الحال لا يعممه الشك ولو باعتبار المسائل واختاره الباقلاني
 وابن مجاهد كافي التبصرة البغدادية والشقي في الحال قديس بعد واختاره الباقلاني كافي شرح السبكي وينعم
 الكافر في الدنيا لكونها نعمة في الحال وتقبل توبة اليأس واختاره كثير منهم كافي شرح المقاصد
 والانبياء معصومون عن الصغائر قصدا وعن الكأثر قطعاً واختاره الاستاذ قال النووي وهو مذهب
 المحققين من المتكلمين والمحدثين والذكورة شرط النبوة واختاره كثير منهم والمجتهد يخطئ ويصيب
 والحق عند الله واحد واختاره المحاسبي والقطاني والاستاذ أبواسحق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم
 كافي الكشف الكبير وتصح امامة المفضل واختاره الباقلاني وكثير منهم كافي المواقف وبالموت يحصل
 الخروج للروح والارهاق لا قطع البقاء فهو وجودي كافي التبصرة النسفية واختاره القلانسي كافي
 التبصرة البغدادية والاعراض لانعدام واختاره القلانسي وهو أحد الروايتين عن الاشعري كافي المواقف
 فهذه خمسون مسألة خلافية في التفاريع الكلامية ذهب اليه جمهور الماتريديّة وخالفهم فيه جمهور
 الاشاعرة كل ذلك مأخوذ من كلام الامام أبي حنيفة ومستفادها منه امان العبارة أو الاشارة أو الدلالة
 أو الاقتضاء أو مفهوم المخالفة فانه يعتبر أكثرها في الرواية والله أعلم

* (الفصل الرابع) * هذه المسائل التي تلقاها الامامان الاشعري والماتريدي هي أصول الأئمة رحمهم
 الله تعالى فالاشعري بنى كتبه على مسائل من مذهب الامامين مالك والشافعي أخذ ذلك بوسائط فأيدها
 وهذبها والماتريدي كذلك أخذها من نصوص الامام أبي حنيفة وهي في خمسة كتب الفقه الاكبر والرسالة
 والفقه الاوسط وكتاب العلم والمتعلم والوصية نسبت الى الامام واختلف في ذلك كثير ائمتهم من يشكر عزوها
 الى الامام مدانة وانها ليست من عمله ومنهم من ينسبها الى محمد بن يوسف البخاري المكنى بأبي حنيفة وهذا
 قول المعتزلة لما فيها من ابطال نصوصهم الزائفة وادعائهم كون الامام منهم كافي المناقب الكردرية وهذا

كذب منهم على الامام فانه ربه في الله عنه وصاحبه اول من تكلم في أصول الدين وأتقنها بقواطع البراهين على رأس المائة الاولى في التبصرة البغدادية أول متكلم في أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة ألف فيه الفقه الاكبر والرسالة في نصرة أهل السنة وقد ناظر فرقة الخوارج والشيعه والقدرية والدهرية وكانت دعائهم بالبصرة فساخر اليها نيفا وعشرين مرة وفضهم بالدلة الباهرة وبلغ في الكلام الى انه كان المشار اليه بين الانام واقتني به تلامذته الاعلام اه وفي مناقب الكردي عن خالد بن زيد العمري انه كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وجاد بن أبي حنيفة قد خصموا بالكلام الناس أي الزموا المخالفين وهم أئمة العلم وعن الامام أبي عبد الله الصمري ان الامام أبا حنيفة كان متكلم هذه الامة في زمانه وفقههم في الحلال والحرام وقد علم مما تقدم ان هذه الكتب من تأليف الامام نفسه والصحيح ان هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالي الامام التي أملاها على أصحابه كعماد وأبي يوسف وأبي مطيع الحكم ابن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي ففهم الذين قاموا بجمعها وتلقاها عنهم جماعة من الأئمة كاسماعيل بن جاد ومحمد بن مقاتل الرازي ومحمد بن سماعة ونصير بن يحيى البلخي وشداد بن الحكم وغيرهم الى ان وصلت بالاسناد الصحيح الى الامام أبي منصور الماتريدي فن عزاهن الى الامام صح لكون تلك المسائل من أمالته ومن عزاهن الى أبي مطيع البلخي وأخبره بمن هو في طبقته أو بمن هو بعدهم صح لكونها من جمعه ونظير ذلك المسند المنسوب للامام الشافعي فانه من تخرج أبي عرو ومحمد بن جعفر ابن محمد بن مطر النسابوري والابن العباس الاصم من أصول الشافعي ونحن نذكر لك من نقل من هذه الكتب واعتمد عليها فن ذلك نخر الاسلام على بن محمد البرزدي قد ذكر في أول أصوله جملة من الفقه الاكبر وكتاب العالم والرسالة وذكر بعض مسائل الكتب المذكورة في كل من شروح الكافي لحسام الدين السفناقي والشامل للقوام الاتقاني والشافعي لجلال الدين الكولاني وبيان الاصول للقوام السكاكي والبرهان للنجاري والكشف لعلاء الدين البخاري والتقرير لأكمل الدين الباري وذكر الرسالة بنماها في أواخر خزنة الاكمل للهمداني وذكرها الامام الناطقي في الاجناس وذكر كثير من مسائل كتاب العالم في المناقب للامام نجم الدين النسفي وللخوارزمي والكشف لابي محمد الحارثي الحافظ وبعضها في نكاح أهل الكتاب في المحيط البرهاني وذكر بعض مسائل الفقه الاكبر شيخ الاسلام محمد بن اليباس في فتاويه وابن الهمام في المسيرة وذكر بعض مسائل الفقه الاوسط الامام أبو المعين النسفي في التبصرة في فصل التقليد وغيره ونور الدين البخاري في الكفاية في فصل التنزيه وحافظ الدين النسفي في الاعتماد شرح العمدة وكشف المنار والناطقي في الاجناس والقاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد وأبو شجاع الناصري في البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوي وأبو المحاسن محمود القنوي في شرحها أيضا وشرحه الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني شرحا نفيسا وذكر الوصية بنماها الامام صارم المصري في نظم الجمان ومن المتأخرين القاضي تقي الدين التميمي في الطبقات السنية والقاضي أبو الفضل محمد بن الشحنة الحلبي في أوائل شرح الهداية وذكر بعض مسائلها ابن الهمام في المسيرة وشرحها الشيخ أكمال الدين الباري فقد ذكر جل من مسائل الكتب الخمسة منقولا عننا في نحو ثلاثين كتابا من كتب الأئمة وهذا القدر كاف في تلقي الامة لها بالقبول والله أعلم

(الفصل الخامس) قال السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان لكل علم موضوعا ومبادئ ومسائل اذ بها تنوعت العلوم وتمايزت في الفهوم ثم من المعلوم ان الناطقين في هذا الشأن أعنى علم التوحيد والباحثين عنه على قسمين فمنهم من نظر نظرا عاما في المعلوم من حيث هو معلوم وان كان المقصود أولا بالذات العلم بواجب الوجود ومنهم من نظر نظرا خاصا وذلك فيما يجب لله ويستقبل عليه ويجوز في أفعاله وما يوصل الى ذلك اجمالا وتفصيلا والعلم الحاصل من الاول هو المسمى بعلم الكلام والثاني يسمى بعلم العقائد

وهذا مندرج تحت الأول اندراج الاختصاص تحت الاعم ولذلك كانت المطالب التي تحصل من الاول أكثر
لشمولها لشؤون الواجب وأحوال الممكن ولذلك حدهذا العلم بأنه الباحث عن أحوال الواجب وأحوال
الممكن من حيث المبدأ أو المعاد وما يعم قصد التحقيق وأما الثاني فلا يحصل منه إلا ما عدينا باعتقاده فقط كما
في هذه العقيدة بمعنى عقيدة ابن الحاجب والنسفية والمعم وغيرها ويدل على هذا ما اقتصر عليه من ينكر
طريق الكلام كما هو طريق الفقهاء والمحدثين وغيرهم حيث اقتصر على تحصيل العقائد من غير نظر
في العالم بنظر المتكلم بل اقتصر على المبادئ السمعية وما قرب من المبادئ العقلية ولذلك يعد هذا العلم بأنه
العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني فعن قاطع يخرج التقليد وعقلي
يدخل المتكلم وسمعي يدخل المحدث ووجداني يدخل الصوفي وما حده المحقق ببعيد الدين الكلام حيث
قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها البقية فحده باعتبار المقصود منه والافهو مشكل لا مكان
ورود منع الجيع وإذا تقررهذا فنقول لا يكتفي في معرفة موضوع هذا العلم أعني علم العقائد ومسائله ومبادئه
معرفة موضوع الكلام ومسائله ومبادئه فلا بد من التعرض لذلك بخصوصه فموضوع علم العقائد ذات
الواجب إذا لناظر في علم العقائد يبحث عن لواحق الواجب الذاتية أعني صفاته وأفعاله وكل ما يبحث في علم
عن لواحقه الذاتية فهو موضوع ذلك العلم لا يقال موضوع العلم لا يتبين وجوده في ذلك العلم بل في علم آخر
ومن المعلوم ان العلم بوجود الصانع يتبين في هذا العلم فكيف يكون هذا موضوعه لا نأقول نمنع ان موضوع
كل علم انما يتبين وجوده في غيره ولنا سلفنا ذلك فمنع ان صانع العالم يتبين وجوده في هذا العلم بل وجوده
بديهي والمذكور انما هو على جهة التبيين قال تعالى أفي الله شك وهذا قال جماعة من المحققين كابن
البزاعي مراسمه أو انه مبين في علم آخر وهو علم الكلام الذي هو أوسع وأشمل كإنهنا عليه وأما مسائله
فكل ما جعل الشرع العلم به إيمانا والجهل به كفرا وابتداعا وأما مبادئه فالقواطع العقلية والسمعية
والادرا كانت الوجدانية والحسية

(الفصل السادس) اعلم انه قد اصاب على أهل هذا الفن على ألفاظ فيما بينهم فلا بد في ابتداء التعليم من
تعلمها ولنا ذكرها مشاهيرها فمنها العالم وهو ما نصب علماء على العلم بصانعه مأخوذ من العلم بمعنى العلامة فن
ثم تعددت العوالم فيقال عالم الانسان وعالم الجن وعالم الملائكة وغيرهم كإنهنا عليه صاحب الكشف ولما
كان منشأ التسمية في الجميع العلامة وكانت في مجموع العوالم أجلى وأوضح خص المتكلمون العالم بحملته
بما سوى واجب الوجود تغليبا واقتصارا لانه تعالى يعلم به من حيث أسمائه وصفاته وينقسم العالم
أيضا على قسمين كبير وهو الفلك وما حواه من جوهر وعرض وصغير وهو الانسان لانه مخلوق على هيئة
العالم الكبير وأوجد الله فيه كل ما أوجده في العالم الكبير ومنها الجوهر وهو يمكن قائم بنفسه هذا عند
المتكلمين وينقسم الى قسمين فرد وهو لا ينقسم حسا ولاوهما ولا عقلا وجسم وأقل ما تركب منه
الجسم جوهران وقيل الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لافي موضوع وهو منحصر في خمسة
هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل لانه اما ان يكون مجردا أولا والاو لا يتعلق بالبدن تعلق تدبير
وتصرف أو يتعلق والاو العقل والثاني النفس وغير المجردا ما مركب أولا والاو الجسم والثاني اما حال
أو محل الاو الصورة والثاني الهيولى وتسمى الحقيقة فالجوهر ينقسم الى بسيط وروحاني كالقول
والنفوس المجردة والى بسيط جسماني كالعناصر والى مركب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية
المركبة من الجنس والفصل والى مركب منها كالمولدات والممكن ما يقتضى وجودا ولا عدما لذاته
والممكن بالذات ما يقتضى لذاته عدمه والقائم بنفسه هو ما يكون تحيزه بنفسه غير تابع في تحيزه لتحيز
شيء آخر وقد يقال القائم بنفسه ما استغنى بذاته عن محل يقوم به ومنها العرض وهو في مقابلة الجوهر هو
الممكن القائم بغيره ومعنى القائم بالغير هو ان يكون تابعا في تحيزه لتحيز غيره ومن ثم امتنع قيام العرض

بالعرض عند المحاكم وقد يقال القيام بالغير هو الاختصاص الناعت وهذا التعريف أولى لشموله قيام الصفات الازلية دون الاثر اذ هو مختص بالحدث الجسماني والعرض ينقسم عند المتكلمين الى أحد وعشرين نوعا وعند بعضهم ثلاثة وعشرين أو أربع وعشرين على خلاف في ذلك راجع في محله

*** (الفصل السابع)** اعلم ان الكتب الموضوعة في هذا الفن الذي هو علم العقائد على قسمين منهم من يخلطها من ذكر الادلة بالكلية كما فعل النسفي وابن الحاجب والمصنف في هذه العقيدة المختصرة المذكورة هنا وكذا في الاربعين له والعز بن عبد السلام وغيرهم ومنهم من يقتضب الادلة اقتضابا كما فعل امام الحرمين في اللمع وابن القشيري في التذكرة الشرقية والمصنف في الرسالة القدسية وهي التي بعدها المختصرة وغيرهم والاولون ذكروا المعتقدات وأهملوها من الادلة ونهوا على انه لا بد من تحصيلها بالقاطع وتركها قاطبة للجميع حتى يمكن تبيينها بأي طريق من الطرق الثلاثة التي هي طريقة أهل الحديث وطريقة أهل النظر الشاملة للاشاعة والماتريديّة وطريقة أهل التصوف وهذه العقيدة المختصرة التي قدمتها المصنف في هذا الكتاب وأهمل فيها الادلة بالكلية تعريضا بذلك فلنشرحها على الطرق الثلاث بحسب الامكان ولكن فلنعلم ان الوجدان الالهامي حصول العلم به قاصر على واحد فلا يمكن تعليمه ولكن ينبه عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ومن أجل ان هذه العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة تقتصر على ما بينهم من المتفق فيه والمختلف ولا تتعرض لخلاف غيرهم اذ هم خارجون عن الجماعة ولان ذكرهم يمتنع المقتصر ويشوش على المقصود به تمت المقدمة بما فيها والرجع الى المقصود من كلام المصنف ونقول قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر في كتاب التبيين سمعت الشيخ الفقيه الامام سعد بن علي بن أبي القاسم ابن أبي هريرة الاسفرايني الصوفي الشافعي بدمشق قال سمعت الامام الاوحد زين القراء جمال الحرم أبا الفتح عامر بن نجاب عامر الساري بمكة حرسها الله تعالى يقول دخلت المسجد الحرام يوم الاحد فيما بين الظهر والعصر الرابع عشر من شوال سنة خمس وأربعين وخمس مائة وكان في نوع تكسر ودوران رأس بحيث اني لا أقدر ان أقف أو اجلس لشدة ما في فكنت أطلب موضعاً أسرع فيه ساعة على جنبى فرأيت باب بيت الجماعة للرباط الرامشتى عند باب العروة مفتوحاً فقصده ودخلت فيه ووقفت على جنبى الايمن بمحذا الكعبة المشرفة مفترشاً يدي تحت خدي لكيلا يأخذنى النوم فتقض طهارتى فاذا رجلت من أهل البدعة معروف بها جاء ونشر مصلاه على باب ذلك البيت وأخرج لويحاً من جيبه أظنه كان من الحجر وعابه بكلمة فقبله ووضع بين يديه وصلى صلاة طويلة من سلاطيد فيها على عادتهم وكان يسجد على ذلك اللوح في كل مرة واذا خرج من صلاته سجد عليه وأطال فيه وكان يعمل خدّه من الجانبين عليه ويتضرع في الدعاء ثم رفع رأسه وقبله ووضع على عينيه ثم قبله ثانياً وأدخله في جيبه كما كان قال فلما رأيت ذلك كرهته واستوحشت ذلك وقلت في نفسي ليت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حياً فيما بيننا ليجزهم بسوء صنيعهم وما هم عليه من البدعة ومع هذا التفكر كنت أطرّد النوم عن نفسي كي لا يأخذنى فتفسد طهارتى فينبغى أنا كذلك اذطرأ على التعاس وغلبني فكأني بين اليقظة والنوم فرأيت عرصة واسعة فيها ناس كثيرون واقفون وفي يد كل واحد منهم كتاب جدد خلق ففهم نبي شخص نسألت الناس عن حالهم وعمن في الحلقة قالوا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وهؤلاء أصحاب المذاهب يريدون ان يقرؤا مذاهبهم واعتقادهم من كتبهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحجوها عليه قال فينبغى أنا أنظر الى القوم اذ جاء واحد من أهل الحلقة ويده كتاب قبل ان هذا هو الشافعي رضي الله عنه فدخل في وسط الحلقة وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم قال فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في جماله وكلامه متلبساً بالثياب البيض المنسوجة النظيفة من العمامة والقميص وسائر الثياب على زى أهل التصوف فرد عليه الجواب ورحب به وقرأ الشافعي بين يديه وقرأ من الكتاب مذهباً واعتقاده عليه وبعد ذلك

جاء شخص آخر قيل هو أبو حنيفة رضي الله عنه وبه كتاب فسلم وقعد بحجب الشافعي وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده ثم أتى بعده كل صاحب مذهب إلى أن لم يبق إلا القليل وكل من يقرأ يعتقد بحجب الآخر فلما فرغوا إذا واحد من المبتدعة الملقبة بالرافضة قد جاء وفي يده كراريس غير مجلدة فيها ذكر عقائدهم الباطلة وهم أن يدخل الحلقة يقرأها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج إليه واحد ممن كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وزجره وأخذ الكراريس من يده ورمى بها إلى خارج الحلقة وطرده وأهانته قال فلما رأيت القوم قد فرغوا وما بقي أحد يقرأ عليه شياً تقدمت قليلاً وكان في يدي كتاب مجلد فناديت وقلت يا رسول الله هذا الكتاب معتقدي ومعتقد أهل السنة لو أذنت لي حتى أقرأه عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإيش ذلك قلت يا رسول الله هو قواعد العقائد الذي صنعه الغزالي فأذنت لي في القراءة قال فقعدت وابتدأت (بسم الله الرحمن الرحيم)

*** (كتاب قواعد العقائد * وفيه أربعة فصول) ***

*** (الفصل الأول * في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلتي الشهادة التي هي أحد مباني الإسلام فنقول وبالله التوفيق الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد) وذكر أنه قرأ الخطبة والعقيدة حتى وصل إلى قول الغزالي في العقيدة وأنه تعالى بعث النبي الأمي محمد صلى الله عليه وسلم إلى كافة العرب والعجم والانس والجن قال فلما بلغت إلى هذا رأيت البشاشة والبشر في وجهه صلى الله عليه وسلم قال فالتفت إلى وقال أين الغزالي فأذا بالغزالي كأنه واقف على الحاقة بين يديه فقال ها أنا ذا يا رسول الله وتقدم وسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد عليه الجواب وناولته يده العزيزة والغزالي يقبل يده ويضع خديه عليها تبركاً به وبهذه العزيزة المباركة ثم قعد قال فصارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر استبشاراً بقراءة أحد مثل ما كان بقراءة عليه قواعد العقائد ثم انتهت من النوم وعلى عيني أثر الدمع مما رأيت من تلك الأحوال والمشاهدات والكرامات فانها كانت نعمة جسمية من الله تعالى سبباً في آخر الزمان مع كثرة الأهواء فنسأل الله تعالى أن يثبتنا على عقيدة أهل الحق وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم اه قوله في ترجمة أي بيان عقيدة وهي فعيلة من العقد هو الربط لغة ثم نقل لتصميم القالب على ادراك تصووري أو تصديقي والمراد بالعقيدة هنا هو ما يدين الانسان به واعتقد كذا عقد عليه قلبه وضميره وأهل السنة تقدم المراد بهم وأصل السنة الطريقة والمراد هنا طريقتها صلى الله عليه وسلم خاصة وكلنا الشهادة هي لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي أحد مباني الإسلام إشارة إلى حديث بنى الإسلام على خمس فذكر شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وقد تقدم الحديث وما فيه مفصلاً في كتاب العلم وانما اقتصر على هاتين السكنتين لاشتمالهما على جميع مسائل التوحيد كما أشار له السنوسي وغيره وتفصيل ذلك أن معنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه الا الله ومعنى الألوهية استغناء الاله عن كل ما سواه واقتضار كل ما عداه إليه فدخل تحت الاستغناء ثمانية وعشرون عقيدة الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للعوادث والقيام بالنفس وجوب السمع له والبصر والكلام ولوازمها وهي كونه سميعاً بصيراً متكاملاً وتزهره عن الغرض في أفعاله وأحكامه وعن وجوب شئ عليه فعلاً وتركاً وعن كون شئ من الممكنات يؤثر بقوة أو دعهها الله فيه واضدادها فجعلتها ثمانية وعشرون عقيدة ودخل تحت الاقتضار ثمان وعشرون عقيدة الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم ولوازمها وهي كونه حياً وقادراً ومريداً وعالم بالوحدانية وحدوث العالم بأسره وان لا تأثير لشئ من الكائنات في أثرها بالطبع واضدادها فجعلتها ثمان وعشرون عقيدة ودخل تحت قولنا محمد رسول الله اثنتا عشرة عقيدة وجوب الصدق للرسول والانبياء والامانة والتبليغ واضدادها والايان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وجواز وقوع**

*** (بسم الله الرحمن الرحيم)**

*** (كتاب قواعد العقائد**

وفيه أربعة فصول) *

(الفصل الاول) في ترجمة

عقيدة أهل السنة في كلتي

الشهادة التي هي أحد

مباني الإسلام فنقول

وبالله التوفيق الحمد لله

المبدئ المعيد الفعال لما

يريد

الاعراض البشرية عليهم وعدم وقوعها فقد ظهر لك أن قولنا لاله الا الله محمد رسول الله تتضمن اثنتين وستين عقيدة منها خمسة عشر عقيدة تحت لاله الا الله واثنان عشرة عقيدة تحت محمد رسول الله كذا أملاه شيخ مشايخنا الشيخ علي الطولوني المحدث من تفر بر شجته سيدى على الجزائري المغربي الحنفي رحمه الله تعالى قوله وبالله التوفيق قال أبو البقاء هو الهداية الى وفق الشيء وقدره وما وافقه وقال غيره هو جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبه ورضاه وقوله المبدئ المعبد قال المصنف في شرح أسماء الله الحسنى معناه الموجد أي كين اليجاد اذ لم يكن مسبوقا بمثله سمي ايداء واذا كان مسبوقا بمثله سمي إعادة والله تعالى بدأ خلق الناس ثم هو الذي يحشرهم والاشياء كلها منه بدت واليه تعود وبه بدت وبه تعود اه وقال أبو منصور البغدادي أجمع المسلمون على أن الله عز وجل هو المبدئ المعبد يبدأ الخلق ثم يعيده واختلفوا في تأويل ذلك فقال الجمهور يبدأ الخلق بايجادهم أولا على غير مثال سبق ويعيده بعد افئائه اياه كما كان قبل الفناء ومنهم من قال يبدأ الابدان ويعيدها تارة بعد تارة فوكيدا للمحبة الفعال لما يريد أي لا يمنع عليه مراد من أفعاله وأفعال غيره وقال الفعال معناه يفعل ما يريد على ما رآه لا يعترض عليه أحد ولا يغلبه غالب فيدخل أوليائه الجنة لا يمنع مانع ويدخل أعداءه النار لا ينصرهم منه ناصر ويجهل العصاة على ما يشاء الى أن يجازيهم ويعاجل بعضهم بالعقوبة اذا شاء فهو يفعل ما يريد (ذى العرش) أي خالقه ومالكه والعرش الجسم المحيط بسائر الاجسام سمي به لارتفاعه وقيل هو الفلك الاعلى والكرسي فلك الكواكب وورد في الحديث ما السموات السبع والارضون السبع في جنب الكرسي الا حلقة ملقاة في أرض فلاة والكرسي عند العرش كذلك وقال الراغب عرش الله مما لا يعلمه البشر الا بالاسم وقال غيره العرش في الاصل سرير الملك فعبر به عن ملكوت وبنائه لانه ملك الملوكة واليه يشير قول البيضاوي وقيل المراد بالعرش الملك (المجيد) يحتمل أن يكون صفة للعرش ومجده علوه وعظمته أو صفة لله تعالى أي العظيم في ذاته وصفاته فانه واجب الوجود قام بالقدرة والحكمة ونقل بكر عن بعض انكار أن يكون المجيد نعنا للعرش لانه من صفات الله وهو ممنوع فان العرش قد وصف بالكريم في آخر المؤمنين (والبطش الشديد) معطوف على ما قبله والبطش أخذ بعنف وصوله ومعنى شدة بطشه مضاعفة عنقه وهكذا فسر قوله تعالى ان بطش ربك لشديد فقال مضاعف عنقه وقال السمين ويقال هو سرعة الانتقام وعدم التؤدة في العفو وقوله ان بطش ربك لشديد تنبيه على انه سريع الانتقام كما صرح به في غير موضع ولم يكفه ان ذكره بلفظ البطش حتى وصفه بالشدة وفي هذه الجمل اشارة الى أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وانه تعالى لا يجب عليه شيء لانها دالة على أنه يفعل ما يريد (الهادي) أي المرشد فيقال هداة هداية اذا أرشده (صفوة العبيد) أي خلاصتهم اسم من الاصطفاء وهو الاختيار والعبيد جمع للعبد (الى المنهج) بفتح الميم وسكون النون بالطريق الواضح وكذلك المنهاج والمنهج وقد نزع الطريق من حد منع فهو جازع واستبان وأنهمج بالالف مثله (الرشيد) أي المستقيم المصلح (والمسالك السديد) من السداد وهو كل ما يسد به الخلل والمراد هنا الاستقامة فهو يرجع الى معنى الرشيد (المنعم عليهم) أي على العبيد (بعد شهادة التوحيد) الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة وقد يعبر بها عن الاقرار واليمين والحكم والاعلام والتوحيد مصدر وحده اذا وقع نسبة الواحد الى موضوعه (بحراسة) أي حفظا وصيانة (عقائدهم) التي عقدوا عليها القلوب والضمائر (عن ظلمات) أي شبهات (التشكيك والترديد) أي ايقاع الشك والتردد فيها وتصميم القلب على ادراك تصوري أو تصديقي والتصديق علم ان كان جزما ومطابقا عن موجب وجهل ان لم يطابق واعتقاد ان طابق لغير موجب ويسمى تقليدا وطن ان لم يجزم بها وكان راجحا (الرائق لهم) بمحض عنايته (الى اتباع) طريقة (رسوله) وحبيبه (المصطفى)

اذى لعرش المجيد والبطش
الشديد الهادي صفوة
العبيد الى المنهج الرشيد
والمسالك السديد المنعم
عليهم بعد شهادة التوحيد
بحراسة عقائدهم عن
ظلمات التشكيك والترديد
السالك بهم الى اتباع رسوله
المصطفى

المختار صلى الله عليه وسلم (واقفاء) أي اتباع (آثار صحبه) جمع صاحب كركب وراكب وهم الذين
تشرّفوا بمشاهدة وجهه وتلقى الأحكام عنه (الكرمين المكرمين) أي المعظمين المجلين المفضلين
(بالتأييد) الإلهي (والتسديد) أي موافقة الصواب (المتجلي لهم) أي الظاهر لهم ومنه قوله تعالى فلما
تجلى ربه أي ظهر أمره (في ذاته) أي نفسه وعينه وهذا اللفظ ليس من كلام العرب إنما يستعمله
المتكلمون فيقولون ذات الشيء بالمعنى الذي ذكرناه ويستعملونه مفردا ومضافا لظاهر تارة ومضمرا
أخرى وينكرونها مقطوعا عن الإضافة ومعرفة ومعرفا بال فيقولون ذاتك وذات من الذوات فيجرونها
مجرى النفس منه عليه الراغب (وأفعاله) الإبداعية (بمحاسن أو صافه) جمع وصف وهو والنعت مترادفان
وبعضهم جعل النعت أخص منه فلا يقال نعت الأفعاليات هو محقق بخلاف الوصف والظاهر الأول
والمحاسن جمع حسن على غير قياس (التي لا يدركها) ادركا كما ينبغي ويليق (الامن) كان له قاب
واع متيقظا لتلقى أسرار تلك المحاسن بالكشف ثم (ألقى السمع) وأصغى (وهو شهيد) حاضر القلب في هذا
السياق ومن صرح إلى أنه لا يحيط بخلاف حق حقيقة ذات الخالق الإباحية والدهشة وأما اتساع المعرفة
والادراك فأنما يكون في معرفة أسمائه وصفاته وكل يعطى على قدر مقامه واجتهاده فتفاوت المراتب
أنما هو في معرفة الاسماء والصفات فتأمل (المعرف إياهم في ذاته) تعريفا لا يشوبه شك ولا تردد
(أنه) جل وعز (واحد) أكثر العلماء أن الواحد والاحد بمعنى واحد وقال الأزهري الفرق بين الواحد
والاحد في صفاته تعالى أن الاحد بنى لنفي ما يدكر معه العدد والواحد اسم لفتح العدد وتقول ما أتاني
منهم واحد وجاءني منهم واحد والواحد بنى لانقطاع الظاهر وعوز المثل وقال بعضهم الواحد في الحقيقة
هو الشيء الذي لا جزء له ألينة ثم يطلق في كل موجود حتى أنه ما من عدد الا يصح وصفه فيقال عشرة
واحدة ومائة واحدة وقال الراغب الواحد لفظ مشترك يستعمل في ستة أوجه الأول ما كان واحدا في
الجنس أو في النوع كقولنا الانسان والفرس واحد في الجنس وزيد وعمر واحد في النوع الثاني ما كان
واحدا بالاتصال اما من حيث الخلقة كقولنا شخص واحد واما من حيث الصناعة كقولنا حرفه واحدة
الثالث ما كان واحد العدم نظيره اما في الخلقة كقولنا الشمس واحدة واما في دعوى الفضيلة كقولنا
فلان واحد دهره مثل نسيم وحده الرابع ما كان واحدا لامتناع التجزئ فيه اما لصغره كالهباء واما
لصلابته كالإسالم الخامس للمبدأ اما للمبدأ الأعداد كقولنا واحد اثنان أو لمبدأ الخط كقولنا النقطة
الواحدة والوحدة في كلها عارضة قال وإذا وصف الله تعالى به نعمته أنه لا يجزئ عليه التجزئ ولا التكثر
وقال المصنف في المقصد الاسمي الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يثنى اما الذي لا يتجزأ فكما لجوهر الواحد
الذي لا ينقسم فيقال أنه واحد بمعنى أنه لا جزء له وكذلك النقطة لا جزء لها والله تعالى واحد بمعنى أنه
يستحيل تقدير الانقسام في ذاته وأما الذي لا يثنى فهو الذي لا نظيره كالله تعالى مثلها فانها وان كانت
قابلة للانقسام بالفعل بتجزئة في ذاتها لانها من قبيل الاجسام فهي لا نظير لها الا أنه يمكن أن يكون
لها نظير فان كان في الوجود موجود ينفرد ويتوحد بخصوص وجوده تفردا أو وحدة (لا شريك له)
أي لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلا فهو الواحد المطلق ألا وأبدا والعباد إنما يكون واحدا اذالم
يكن له في أبناء جنسه نظير في خصلة من خصال الخير وذلك بالاضافة إلى أبناء جنسه وبالاضافة إلى
الوقت اذ يمكن أن يظهر في وقت آخر مثله وبالاضافة إلى بعض الخصال دون الجميع فلا وحدة على
الاطلاق الا الله عز وجل اه وذكر الشيخ أبو منصور البغدادي في الفرق بين الواحد والاحد أقوالا
منها قد تقدم ذكرها أنفا ومنها ما يذكرون ذلك قال بعض المتكلمين أنه واحد في ذاته أحده في
صفاته وقال آخرون أنه واحد بلا كيف أحد بلا حيث وقال آخرون وصفه بأنه الواحد يدل على
أوليته وأزليته لأن الواحد في العدد أول الأعداد والاحد في ذاته إشارة إلى توحده في صفاته وقال

واقفاء آثار صحبه الا رمين
المكرمين بالتأييد
والتسديد المتجلي لهم في
ذاته وأفعاله بمحاسن أو صافه
التي لا يدركها الا من ألقى
السمع وهو شهيد المعرفة
إياهم أنه في ذاته واحد
لا شريك له

آخرون انه واحد بلا شريك في الصنع لانفراده بالخلق والاختراع ولذلك قال الله تعالى أم جعلوا لله
شركاء خلقوا بخلقهم فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار أحد بنفي الابتداء
والانتهاء والتشبيه عنه لقوله تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فلما
نفي الشرك من الصنع والاختراع وصف نفسه بأنه واحد ولم يأتني عن نفسه الابتداء والانتها ونفي التشبيه
وصف نفسه بأنه أحد (فرد لا مثل له) يطلق الفرد في أوصافه تعالى و براديه انه يخالف الاشياء كلها في
الازدواج المنبئ عليه بقوله ومن كل شيء خلقنا زوجين و قيل هو المستغنى عن كل شيء المنبئ عليه بقوله
ان الله لغنى عن العالمين واذا قيل انه منفرد بوحده انبئته فمعناه انه مستغن عن كل تركيب وازدواج تنبئها
على انه بخلاف كل موجود والمثلية عبارة عن المشابهة لغيره في معنى من المعاني أي معنى كان وهو
أعم الالفاظ الموضوعة للمشابهة وسيأتي لذلك مزيد تحقيق * (تنبيه) قال أبو منصور البغدادي قد
أجمعت الامة على اطلاق اسم الفرد على الله تعالى وخالفهم عباد بن سليمان الصمري من المعتزلة فانه
زعم انه لا يجوز تسميته تعالى به وقال انما يصح اطلاق لفظ الفرد على الواحد الذي يجوز أن يكون له زوج
لانهم يقولون في العدد فرد وزوج وقد أجمعت الامة قبل ظهور عباد على اطلاق هذا الاسم عليه في
قولهم يا واحد يا فرد فلا اعتبار بخلاف المبتدع الضال لاهل الاجماع مع صحة معناه فيه لان الفرد هو
الذي لا ينصف والله سبحانه وتعالى ليس له نصف ولا شيء من الاجزاء والابغاض ويلزم على قوله المتقدم
أن لا يسموا الاله واحدا لان الحساب قروا الواحد بالاثنتين وأكثر منه فقالوا واحد واثنان كما قالوا فرد
وزوج (صمد لا ضده) قيل في الصمد ثلاثة أقوال أحدها انه الذي لا يطعم روى ذلك عن الاعمش واستدل
بقوله عز وجل وهو يطعم ولا يطعم وفي ذلك ابطال قول من زعم من النصاري ان عيسى عليه الصلاة
والسلام اله وقال الله تعالى في عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام كأنيا كالان الطعم فبين ذلك أن
الذي يأكل ويشرب لا يكون الها وفي ذلك دلالة على أن كل محتاج الى شيء فهو غيره الاله هو الغنى
عما سواه والقول الثاني أن الصمد هو الذي لا جوف له قاله السدي ففيه ابطال قول المشبهة من
اليهود والهشامية الذين زعموا أن معبودهم صورة مجنونة وقالوا نصفه الاعلى مجوف ونصفه الاسفل
مصمد كما ذهب اليه هشام وسالم فاجاب الله انه صمد ليس له جوف ولا صورة ولا تركيب تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا والقول الثالث ما ذهب اليه أهل اللغة بلاختلاف أن الصمد السيد الذي انتهى
اليه السؤدد والمصمود في النوائب الذي يصمد اليه فيها وقيل هو السيد الذي صمد له كل شيء أي قصد
قصده وتأويل مصمود الاشياء لله تعالى دلالة كل شيء عليه بأنه الصانع الاحد القديم الماجد من عرفه
قصده بالرغبة اليه والرغبة منه واقتصر المصنف في المقصد الاسنى من معانيه على الذي يصمد اليه في الخوائج
ويقصد اليه في الرغائب اذ ينتهي اليه منتهى السؤدد ثم قال من جعله الله مقصدا لعباده في مهمات
دينهم ودنياهم وأخرى على لسانه وبده حوائج خلقه فقد أنعم عليه بحظ من معنى الوصف لكن الصمد
المطلق هو الذي يقصد اليه في جميع الخوائج وهو الله سبحانه وتعالى اه وقال الشيخ الاكبر في حقائق
الاسماء الصمد هو الذي يلجأ ويقصد اليه في الخوائج والنوائب فهمدية الحق من حيث انه مامن شيء
الاعنده خزائنه والخزائن غير متناهية لكن أقسام كلياتها ترجع الى العنصرية والسفلية والقيسية
والشهادية والثبوتية والوجودية وكلها عند الحق ومغايتها بيد يفقهها لمن شاء اذا شاء بما شاء ثم
أطال الكلام وقال ولما كانت الكفايات والاقتنار موزعة على أفراد أشخاص خزائن الوجود فكل
عين من أعيان الموجود حظ من الصمدية فيما لا يظهر الابه ولذلك نهيما ان نصمد في صلاتنا الى السترة
صمدا وهو اشارة الى القبة الالهية وانه لا ينبغي للعبد أن يصمد صمدا الا الى الصمد المطلق عز وجل
اه بقي هنا شيء أشار له أبو منصور البغدادي وهو انه ان كان الصمد بمعنى السيد الذي انتهى اليه

فرد لا مثله صمد لا ضده

السودد فيكون من صفات الذات وان كان بمعنى من يعهد اليه في النوائب كان من صفاته الفعلية واذا قلنا انه الذي لا جوف له والذي لا يطعم كان من صفاته الازلية التي استحقها لنفسه وكان في الازل محمدا على هذا التأويل (منفرد لاندله) الانفراد والتفرد والفردية شئ واحد وليس المطاوعة في الانفراد مراداً هكذا هو في بعض النسخ وفي بعضها متفرد بالتاء الفوقية وهو الصحيح لان المنفرد بالنون قد منع اطلاقه عليه سبحانه الامام أبو منصور البغدادى قال وقد نطق الكتاب والسنة بأنه تعالى واحد وفي معناه المتوحد والمنفرد ولذلك قال أصحابنا ان الاله متفرد بالالهية متوحد بالفرذانية اه والذبالكسر هو المثل المساوى وقيل هو أخص من المثل فان الند هو المشارك للشئ في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فان للمثل يقال في أى مشارك كان وكل ند مثل وليس كل مثل ندا وقيل لا يقال الاله مثل الخالف المتساوى وقيل هو بمعنى المثل من غير عموم ولا خصوص وهذا أولى لان المطلوب النهى عن ان يجعل لله تعالى مثلاً على الاطلاق لانه لا يلزم من النهى عن الاخص النهى عن الاعم وقيل الند هو النظير وقيل الضد قاله أبو عبيدة وهو ليس كذلك بدليل قولهم ليس لله ند ولا ضد وقال في تفسيره انه نفي ما يسد مسده ونفي ما ينافيه فدل ذلك على انها غيران وقيل الند الاشتراك في الجوهر وال ضد هو أن يعقب الشيان المتنافيان على جنس واحد والله تعالى منزّه عن أن يكون له جوهر فاذا اضدله (قديم لا أول له) اشهر وصف البارى تعالى بالقديم في عبارات المتكلمين ولم يرد في شئ من القرآن والآثار الصحيحة وصفه تعالى به لكنه قد ورد في بعض الادعية وأحسبها مأثورة يا قديم الاحسان قاله الراغب قلت قد أجمعت الامة على وصفه تعالى به وورد ذكره في بعض الاخبار التي ذكرت فيها الاسماء الحسنى ودل عليه من القرآن قوله عز وجل وما نحن بمسبوقين والخبر الذي ورد فيه ذكره هو ما أخبر به الشيخ المسند الجليل عمر بن أحمد بن عقیل اجازة عن الامام الحافظ عبد الله بن سالم البصرى أخبرنا محمد بن علاء الدين أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا عبد الله بن يوسف أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن محمد أخبرنا عبد الوهاب ابن علي بن عبد الكافي أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن ابراهيم البردوى قراءة عليه وأنا أسمع بقاسيون أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسى أخبرنا أبو القاسم عبد الواحد بن أبي المطر الصيدلاني اجازة أخبرنا أبو سعد اسمعيل بن أحمد بن عبد الملك النيسابورى أخبرنا أبو الرجا خلف بن عمر بن عبد العزيز الفارسي حدثنا الاستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي أخبرنا أبو عمرو ومحمد بن جعفر بن مطر حدثنا عبد الله بن زيدان الجبلى بالكوفة حدثنا محمد بن عمرو بن الوليد الكندي حدثنا خالد بن مخلد حدثنا عبد العزيز بن حصين حدثني أيوب السختياني وهشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تسعة وتسعين اسما من أحصاها كلها دخل الجنة فسأته اذ كرفها بعد الفتح القديم التور الفاطر الرازق واختلف في وصفه بأنه قديم فمنهم من قال استحقه لنفسه وبه قال أبو الحسن الأشعري فعلى هذا هو من صفة الذات ومنهم من قال انه تعالى قديم بمعنى يقوم به وهو قول عبد الله بن سعيد فيكون من أسماء الصفات الازلية القائمة به وشرح هذا القول ان الأشعري يقول ان القديم معناه المقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان أحدهما تقدم بلا ابتداء كتقدم البارى عز وجل وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وهذا هو المراد من قول المصنف قديم لا أول له والثاني تقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز وصف القديم على الله تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا بمعنى يقوم به فلا ينكر وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كالم تنكر وصفها بالوجود اذ كان موجودا لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي وهما من قدماء الاشاعرة ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهم يقولون ان الاله سبحانه قديم بمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعمت المعتزلة ان الله تعالى لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالما في

منفرد لاندله وانه واحد
قديم لا أول له

الازل بنفسه وسيأتي البحث في ذلك والرد عليهم ان شاء الله تعالى (أزلى لا بداية له) الازل استمرار الوجود في أزمنة مقدمة غير متناهية في جانب الماضي والازل ما ليس بمسبوق بالعدم ويقال ان أصله يزلى منسوب الى قولهم للقديم لم يزَلْ ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا باختصار فقالوا يزلى ثم أبدلت الياء ألفا للخفض فقالوا أزلى كما قالوا في الرخ المنسوب الى ذي بن أزنى والى يثرب نصل اثر بنى نقله الصغاني عن بعض أهل العلم والبداية بالكسر الابتداء وهي بالياء لغة الانصار ولغة غيرهم البداءة بالهمز (مستمر الوجود لا آخر له) الوجود صفة نفسية على المشهور لا توصف بالوجود أى في الخارج وبالا لعدم أى في الذهن لانها من جملة الاحوال عند القائل بها وهو زائد على الذات كما ذهب اليه الفخر الرازي والجمهور وأما على القول بأنه عين الذات كما ذهب اليه الاشعري فجعله صفة للذات نظرا الى أنه لا توصف به في اللفظ فيقال ذات الله موجودة (أبدى لانهاية له) الابد استمرار الوجود في أزمنة ممتدة غير متناهية في الماضي وعبر عنه الراغب بأنه مدة الزمان المعتد الذي لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان فهو أخص من الزمان والابدى ما لا يكون منعدما والوجود ثلاثة أقسام لارباع لها أزلى أبدى وهو الحق سبحانه ولا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا وأبدى غير أزلى وهو الآخرة وعكسه محال اذا ما ثبت قدمه استحالة عدمه (قيوم لانقطاع له) القيوم فيقول قلبت الواو الاولى ياء لاجل الياء قبلها ثم أذغمت الياء الاولى فيها ومعناه الحافظ القائم على كل شئ والمعطى له ما به قوامه وقال أبو عبيد هو الدائم الذي لا يزول وقيل هو القائم بأمر الخلق ولا يجوز إطلاق هذه اللفظة على غير البارئ تعالى لما فيها من المبالغة تكاذكر واذلك في الرحمن وغيره وقال المصنف في المقصد الاسنى لقيوم هو الذي قوامه بذاته وقيام كل شئ به وليس ذلك الله تعالى فان الاشياء تنقسم الى ما لا يقوم بنفسه ويفتقر الى محل كالاعراض والادوصاف فيقال فيها انها ليست قائمة بأنفسها أو الى ما لا يحتاج الى محل فيقال قائم بنفسه كالجواهر الا أن الجوهر وان استغنى عن محل يقوم به فليس مستغنيا عن أمور لا بد منها لوجوده وتكون شرطاً في وجوده فلا يكون قائما بنفسه لانه محتاج في قوامه الى وجود غيره وان لم يخرج مع ذلك الى محل فان كان موجودا يكفي ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره فهو القائم بنفسه مطلقا فان كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور الا لاشياء وجوده ولا دوام وجوده الابه فهو القيوم لان قوامه بذاته وقوام كل شئ به وليس ذلك الله سبحانه ونعم الى ومدخل العبد في هذا الوصف بقدر استغنائه عما سواه تعالى اه وقال الشيخ الاكبر قدس سره اعلم أن طائفة من أرباب الطريقة منعت من التخلق بالقيومية وقالت انها من خصائص الحق وعند أهل الكشف هذه الصفة أحق بالتخلق والاتصاف اشمول سرها وقيام الحقائق الكونية وظهور الاسماء الالهية بها ولما كانت القيومية من صفات الحق لذاته ونعونه استحب القيوم الحق حيث كان وقد ثبت الحياة لكل شئ من سريان اسم الحق فكما ان كل شئ يحى فكذلك كل شئ قائم بسريان القيومية ولولا هذا السريان ما قام أعيان الممكنات لامر الحق بقوله وقوموا لله فانتبهت فسرت أحكام القيومية وآثارها في الحقائق المعنوية ومراتب الشؤون الغيبية وبسائط الارواح النورية وتجليات الاسماء الالهية أو لا وفي النفوس والانفاس الانسانية الكملية الجمعية الاحاطية ثانيا وفي حقائق الحروف الرقية واللفظية والذهنية الدالة على الحقائق المعنوية ثالثا فلولا سريانها في حقائق العلوية المعنوية ما خرجت الاعيان الوجودية من مكان الثبوت ولولا آثارها في الانفاس ما ظهرت صور الحروف البسيطة ولولا حكم التأليف للحروف المشيرة الدالة ما كان للكلمات الوجودية ظهور اه وقال الامام أبو منصور البغدادى ان أخذنا القيوم من معنى القيام على النفس بأرزاقها وآجالها والجزاء على اكتسابها كان من أوصافه اشتقة من أفعاله ولم يكن من صفاته الازلية وان أخذناه من معنى الدائم كان من الازلية الذاتية لانه يكون بمعنى الباقي وبقاؤه عندنا صفة أزلية وفي محبة هذا الاسم لله تعالى فوائد منها دوام بقائه ودوام مقدوره وقدرته عليها وإثبات

أزلى لا بداية له مستمر الوجود
لا آخر له أبدى لانهاية له
قيوم لانقطاع له

قوله ممدوره الخ يتأمل في
هذا الكلام وأيضافه
لاوافق التقسيم الاتي
فان الابدى عليه هو المستمر
فيما لا يزال اه معجزة

قيامه على النفوس بما كسبت واثبت خزائنه لها على اكتسابها وفي كل منها رد على المخالفين على ما سبقت
واطلاق المتكلمين فيه انه القائم بنفسه فانهم يريدون به استغناءه عن تحمل يحمله أو يلقه وقال بعض
أصحابنا لا قائم بنفسه في الحقيقة الا الله سبحانه وتعالى فأما الجوهر فانه وان صح وجوده لافي مكان فلا يصح
وجوده بنفسه بل هو مفتقر في وجوده الى صانعه وهؤلاء يقولون ان المحدثات كلها قائمة بالله تعالى على
معنى انه هو الموجد لها لا على معنى حلولها فيه والله عز وجل قائم بنفسه لان وجوده واجب لذاته من
غير موجد أو جده بل لم يزل موجودا ولا يزال باقيا أبدا (دائم لا انصرام له) أصل الدوام السكون ويعبر
به عن البقاء فيقال الدائم هو الباقي ويكون الدوام بالضم بمعنى الدوران ولا يجوز وصف الله بالدائم الا بمعنى
الباقي فهو من صفاته الازلية الذاتية فأما الدائم بمعنى الساكن والدائر فانه يصح وصفه بذلك على مذهب
الكرامية المحسمة والمشيبة الجوار بينة والهشامية فان هؤلاء وصفوه بانه جسم مماس بالعرش وأجازوا
وصفه بالسكون عليه والانتقال عنه والحولية وصفوه بالدوران والانتقال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
والانصرام الانقطاع (لم يزل ولا يزال) هو عبارة عن القدم والبقاء قال الزحشرى في الاساس قولهم
كان في الازل قادرا على العلم والى الازل والازلية مصنوع لامن كلامهم وكائنهم نظروا الى لفظ لم يزل
(موصوفان بنوع الجلال) أشار به الى الصفات السلبية وهي سبب ما يستحيل ويمنع لقدر وسببه سبحانه ومنه
أيضا قول المصنف في عقيدة أخرى له لم يزل ولا يزال مقدس اعن كل نقص وآفة لا يوصف بصفات المحدثين
ولا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين (لا يقضى عليه بالانقضاء) أي لا يحكم عليه به (يتصرم) أي انقطاع
(الآباد) جمع أبده وهو الدهر الطويل الذي ليس بمحدد (وانقراض الآجال) جمع أجل وهو المدة والوقت
(بل هو الأول) قبل كل شيء بالوجوب وابتدائه بالاحسان (والآخر) بعد كل شيء برجوع الامر اليه
وبفضله بالغفران فلحق الأولية من حيث انه موجد كل شيء وله الآخرة من حيث رجوع الامر كله
اليه وظهور مراتب الالهية كلها فيمابين الأولية والآخرة قال المصنف في المقصد الاسنى اعلم أن الأول
يكون أولا بالاضافة الى شيء وان الآخر يكون آخر بالاضافة الى شيء وهما متناقضان فلا يتصور أن يكون
الشيء الواحد من وجه بالاضافة الى شيء واحد أولا وآخر بالاضافة الى شيء واحد بالاضافة الى ترتيب الوجود ولا حظت
سلسلة الموجودات المرتبة فانه تعالى بالاضافة اليها أول اذا الموجودات كلها استفادت الوجود منه وأما
هو في وجود بذاته ما استفاد الوجود من غيره ومهما نظرت الى ترتيب السلوك ولا حظت مرتبة السائر
اليه فهو آخر ما ترقى اليه درجات العارفين وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرعاة الى معرفته والمنزل
الاقصى هي معرفة الله تعالى فهو آخر بالاضافة الى السلوك اليه وأول بالاضافة الى الوجود فنه المبدأ أولا
واليه المرجع والمصير آخر (والظاهر) بنفسه لنفسه والمظهر غيره ولكل ظهوره وجلاله بروره أدركت
شدة ظهوره خفاء فسبحان من احتجب بأشراق نوره واختفى عن الابصار والعقول لشدة ظهوره
(والباطن) عن خلفه فلم يزل باطنا فهو الظاهر بالكفاية والباطن بالعناية وقال المصنف في المقصد
الاسنى هذان الوصفان أيضا من المضافات فان الظاهر يكون ظاهرا من وجه وباطنا من وجه فلا يكون
من وجه واحد ظاهرا وباطنا بل يكون ظاهرا من وجه وباطنا من وجه وباطنا من وجه آخر
وبالاضافة الى ادراك فان الظهور والبطون انما يكون بالاضافة الى ادراكات والله سبحانه وتعالى باطن
ان طلب من ادراك الحواس وخزائنه الخيال ظاهرا ن طلب من خزائنه العقل بطريق الاستدلال اه وهذه
الاسماء الاربعة مع ما تقدم من كونه واحدا فردا صمدا متفردا قديما دائما أزليا قيوما عبارة عن معنى
ذاته على الوصف الذي يستحقه بنفسه وفي الاخير خلاف لاختلافهم في تفسيره ولذا عده بعضهم في القسم
الذي يطيد الخبر عن أفعاله (التزييه) وهو تزييه الله عز وجل عما يليق بجلاله وقده من كل عيب
ونقص ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان على قول والفرق بين العيب والنقص بالعموم والخصوص

دائم لا انصرام له لم يزل ولا
يزال موصوفان بنوع
الجلال لا يقضى عليه
بالانقضاء والانقضاء
الآباد وانقراض الآجال
بل هو الاول والآخرة
والظاهر والباطن وهو
بكل شيء عليم (التزييه)

فكل عيب نقص وليس كل نقص عيبا كفوات الكمال أو كمال الكمال وضد العيب السلامة وضد النقص التمام والكمال والمراد تنزيه الله عن هذه الثلاثة في ذاته وصفاته وأفعاله أما الذات فيجب أن يسلب عنها الثلاثة عيب الحدوث والقضاء والتكثر والجوهرية والعرضية والجسمية والافتقار إلى الموجد والموجب وكذا من النقص الذي يعترى الحوادث ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان فإن إثبات ذلك من الحادث في الاسماء وكذلك يجب سلب ذلك عن الصفات والأفعال هذا على طريق الاجمال وقد اشتمل سياق المصنف الآتي على جل من ذلك بالرموز والاشارات وأما تنزيهه عن عيب الحدوث في ذاته فقد أشار به آتيا بقوله قديم لا أول له أزلي لا بداية له أي لا أول لوجوده ومن كان كذلك لا يجوز عليه الحدوث (وأنه) تعالى (ليس بجسم) لأن الجسم ماله طول وعرض وعمق قاله الراغب وقال غيره هو ما يتألف من جوهرين فأكثر وقال بعضهم هو جواهر مجمعة والله تعالى متعال عن حال الاجسام وافتقارها وقبولها للانقسام فمن وصفه بالجسمية ضل وأضل وقد حكى البيهقي عن الخليلي ان قومًا اغوا عن الحق فوصفوا الباري جل وعز ببعض صفات المحدثين فنهى من قال انه جسم تعالى الله عن ذلك اهـ ومنهم من زاد على ذلك فقال انه (مصور) أي حسن الصورة معتد لها يقال رجل مصور هذا المعنى عند أهل اللغة وقد أجمع أهل السنة ان الله تعالى خالق الصور كلها ليس بذى صورة ولا يشبه شيئاً وفي ذلك خلاف لفرق من اليهود والمعتزلة والمغيرة وغلاة الرافض والهمشامية (ولاجوهر محدود مقدر) والجوهر هو الجزء الذي لا ينقسم وهو أصل الشيء وهو ما يتركب منه الجسم والمحدود الذي له حد يقف عنده وغاية ينتهي اليها والمقدر الذي يدخل تحت التقدير وكل ذلك مما ينزه الباري تعالى عنه (وأنه لا يماثل) أي لا يشابه (الاجرام) أي الاجساد (لا في التقدير) والتحديد (لا في قبول الانقسام) كما هو شأن الاجسام والله منزّه عن ذلك (وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا يعرض ولا تحله الاعراض) لانه لو كان جوهرًا أو عرضًا لجازعاه ما يجوز على الجواهر والاعراض واذا جاز ذلك لم يصح أن يكون خالقاً والله خالق كل شيء فلا شبهة كلها مخلوقة غير الله وصفاته وأيضاً الاعراض صفات الاجسام كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاختصاص بالجهات والتحيز في المكان والعرض لا يبق زمانين ولا يقوم بنفسه وانما يقوم بغيره وكل ذلك حادث مخلوق متغير وجميع المخلوقات من العوالم العلوية والسفلية ينقسم الى ذلك والله خالق جل جلاله (بل لا يماثل موجوداً ولا يماثل موجود) لانه لو كان كذلك لكان مخلوقاً مثل ذلك من حيث انه مماثل له لان الموجودات كلها مخلوقة لله تعالى غير الله وصفاته (و) انه (ليس كمثل شيء) والكاف زائدة أي ليس مثله شيء أو المراد بالمثل ذاته (ولا هو مثل شيء) وسبأني البحث فيه (و) انه تعالى (لا يحده المقدار ولا تحويه) أي لا تضيقه (الأقطار) جمع قطر بالضم أي الأطراف (ولا تحيط به الجهات الست) بل هو المحيط بكل شيء بعلمه وقدرته وسلطانه (ولا تكتنفه الارضون ولا السموات) يقال اكتنفه القوم كانوا منه بمنة وبسرة أي انه سبحانه لا مكان له ولا جهة قال الشافعي رحمه الله تعالى والدليل عليه هو انه تعالى كان ولا مكان فخلق المكان وهو على صفة الازلية كما كان قبل خلقه المكان لا يجوز عليه التغيير في ذاته ولا التبديل في صفاته وقال امام الحرمين في لمع الادلة والدليل على تقدسه تعالى عن الاختصاص بجهة والاتصاف بالتحاذيات وان لا تحده الاقطار ولا تكتنفه الاقدار ويجعل عن قبول الحدود والمقدار ان كل مختص بجهة شاغل لها وكل متحيز قابل للملاقاة الجواهر وفارقتها وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها وما لا يخلو من الافتراق والاجتماع حادث كالجواهر فاذا ثبت تقديس الباري عن التحيز والاختصاص بالجهات فيترتب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان وملاقاة اجرام وأجسام فقد بان لك تنزيه ذاته سبحانه عن كل ما لا يليق بجلاله وقد وسبته (وأنه) تعالى (مستوعب العرش على الوجه الذي قاله) في كتابه العزيز الرحمن على العرش

وأنه ليس بجسم مصور
ولاجوهر محدود مقدرواته
لا يماثل الاجسام لا في
التقدير ولا في قبول
الانقسام وأنه ليس بجوهر
ولا تحله الجواهر ولا يعرض
ولا تحله الاعراض بل
لا يماثل موجوداً ولا يماثل
موجود ليس كمثل شيء ولا
هو مثل شيء وأنه لا يحده
المقدار ولا تحويه الاقطار
ولا تحيط به الجهات ولا
يكتنفه الارضون ولا
السموات وأنه مستوعب
العرش على الوجه الذي قاله

استوى (و بالمعنى الذى أرادته) بما يليق به هو سبحانه أعلم به كما جرى عليه السلف فى التشابه من التنزيه عما لا يليق بحلال الله تعالى مع تفويض علم معناه اليه لا كما قاله بعض من أجاز أن يكون على العرش قاعدا كما يكون الملك على سريره على شئ (بل استواء منزلها عن المماسية) والمحاذاة (والاستقرار والتمكن) على شئ (والحلول) فى شئ (والانتقال) من مكان الى آخر اقيام البراهين القطعية باستحالة ذلك فى حقه تعالى فان ذلك كله من صفة استواء الاجسام بالاجسام (لا يحمله العرش) كما يقوله بعض المجسمة نظرا الى ظاهر لفظ فوق (بل العرش وجلته) وهم الملائكة الموكلون بحمله (محلولون باطاف قدرته) الباهرة (ومقهورون فى قبضته) القاهرة (وهو) تعالى (فوق العرش وفوق كل شئ الى تخوم الثرى) أى حدود الارض جمع تخم كفلس وفلس وقال ابن الاعرابي وابن السكيت الواحد تخوم والجمع تخم كرسول ورسول (فوقية) تليق بحليل ذاته بحيث (لا تزيد قربا الى العرش والسماء كما لا تزيد بعدا عن الارض والثرى) قال أبو اسحق الشيرازي فلو كان فى جهة فوق لما وصف العبد بالقرب منه اذا سجد بل هو تعالى (رفيع الدرجات) والرفعة العلوية قال هو رفيع القدر أى على المنزلة والشرف والدرجات جمع درجة والمراد بها المرتبة المعنوية (عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الارض والثرى) ولم يرد رفيع فى أسمائه تعالى الامقيد بضاف اليه وهو الدرجات وقال أبو منصور البغدادي تفسير رفيع الدرجات فيما يليه وهو ذو العرش لأن العرش هو الدرجات الرفيعة اذ لا جسم أعلى من العرش وليس معنى رفيع الدرجات كونه على درجات مرتفعة لانه يستحيل كونه فى مكان لكن معناه أنه رفيع العرش أى ان العرش الرفيع له وهو خالقه ومالكه فهو بان يكون ماله كما خالقها ما دونه أولى اه ولا يخفى ما فيه من التكلف وسيأتى المصنف بأباه كذلك فتأمل (وهو مع ذلك قريب من كل موجود) واطلاق لفظ القريب عليه تعالى دل عليه فى القرآن قوله عز وجل واذا سألك عبادى عني فإني قريب ومعناه القرب على معنى العلم منه بعباده وبأحوالهم (وهو أقرب الى العبد من حبل الوريد) عرق بين الحلقة والعلياوين وهو ينبض أبدا وهو من الاوردة التى فيها الحياة ولا يجرى فيها دم بل هى تجارى النفس بالحركات قاله الفراء كما فى المصباح وهذا معنى قوله تعالى ونحن أقرب اليه من حبل الوريد أى أعلم منه بنفسه وقوله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم واسجد واقرب دليل على ان المراد به قرب المنزلة لا قرب المكان كما زعمت المجسمة انه مماس لعرشه اذ لو كان كذلك لازداد بالسجود منه بعد الاقربا (وهو على كل شئ شهيد) أى شاهد حاضر وحفيظ عالم لا يغيب عنه شئ فعلى هذا هو من صفاته الازلية التى استحقها لاجل علمه القديم ولم يزل شهيدا (اذ لا يمتثل قربه قرب الاجسام كما لا يمتثل ذاته) الشريفة (ذات الاجسام وانه) تعالى (لا يمتثل فى شئ) لاذاته ولا صفاته أما ذاته فلان الحلول هو الحصول فى الخير تبعا والله تعالى منزله عن التحيز ولان الحلول ينافى الوجوب الذاتى لافتقار الحال الى المحل وأما صفاته فلان الانتقال من صفات الاجسام والله تعالى منزله عن الجسمية كما مر (ولا يمتثل فيه شئ تعالى) وتقديس (عن ان يحويه مكان) فيشار اليه أو تهمه جهة وانما اختصت السماء برفع الايدي اليها عند الدعاء لانها جعلت قبله الادعية كما ان الكعبة جعلت قبله لاصلى بسطة قبلها فى الصلاة ولا يقال ان الله تعالى فى جهة الكعبة (كقديس عن ان يحده زمان) لان المحدود محتو على أجزاء الماهية والله تعالى منزله عن ذلك كما تقدم (بل كان) تعالى (قبل ان خلق الزمان والمكان) والعرش والكرونى والسموات والارضين (وهو الآن على ما عليه) من صفة الازلية كما (كان) قبل خلقه الزمان والمكان وغيرهما (وانه) تعالى (بائن عن خلقه بصفاته) العلية (ليس فى ذاته سواء جل وعز ولا فى سواء ذاته) الشريفة (وانه) تعالى (مقدس) منزله (عن التغير) من حال الى حال (والانتقال) من مكان الى مكان وكذا الاتصال والافتصال فان كلا من ذلك من صفات المخلوقين

وبالمعنى الذى أرادته
استواء منزلها عن المماسية
والاستقرار والتمكن
والحلول والانتقال لا يحمله
العرش بل العرش وجلته
محلولون باطاف قدرته
ومقهورون فى قبضته
وهو فوق العرش والسماء
وفوق كل شئ الى تخوم
الثرى فوقية لا تزيد قربا
الى العرش والسماء كما
لا تزيد بعدا عن الارض
والثرى بسل هو رفيع
الدرجات عن العرش
والسماء كما أنه رفيع
الدرجات عن الارض
والثرى وهو مع ذلك قريب
من كل موجود وهو أقرب
الى العبد من حبل الوريد
وهو على كل شئ شهيد اذ
لا يمتثل قربه قرب الاجسام
كما لا يمتثل ذاته ذات
الاجسام وانه لا يمتثل فى شئ
ولا يمتثل به شئ تعالى عن
ان يحويه مكان كما تقدس
عن أن يحده زمان بل كان
قبل أن خلق الزمان والمكان
وهو الآن على ما عليه
كان وانه بائن عن خلقه
بصفاته ليس فى ذاته سواء
ولا فى سواء ذاته وأنه مقدس
عن التغير والانتقال

(لأنه الحوادث) ولا تقوم به لأنه لو جاز ذلك لزم عدم خلوه عن الحادث لأنصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته هو (ولا تعتر به العوارض) وهي الآفات العارضة والا كدثار والكشافات والادناس وهو سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك (بل لا يزال في نعوت جلاله) وأوصاف كماله (منزهة عن) نقص (الزوال وفي زيادة كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال) اذ كل كمال فائض منه بد أو إليه يعود (وأنه) تعالى (في ذاته معلوم الوجود بالعقول) ان طلب من خزنة العقل بطريق الاستدلال (مرئى الذات) بالابصار منه (منه) وفضلا (ولطفا بالابرار) في دار الدنيا و (في دار القرار) عقلا وسمعا وعليه أجمعت العلماء وفي جواز الرؤية في الدنيا سمعا اختلافاً فأثبتته قوم ونفاه آخرون كما سيأتي تفصيله (وإنما بالنعيم بالنظر الى وجهه الكريم) لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ثم أعلم ان صفات الله تعالى على ثلاثة أقسام نفسية وسلبية ومعان ومن أثبت الأحوال زاد المعنوية فالصفة النفسية الوجود وهي الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معلة بعلّة تخرج من قوله الحال المعاني والسلبية ومن قوله غير معلة الأحوال المعنوية كمكون الذات عالمه وقادرة ومريدة مثلاً فانها معاملة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات وأما القسم الثاني وهو خمس صفات القدم والبقاء ومخالفة تعالى للحوادث أي لا يماثلها شيء منها مطلقاً لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال وقيامه تعالى بنفسه أي غير مفتقر الى محل وبمقتضى الوحدةانية وهي سلب التعدد في الذات والصفات والأفعال وقد أشار المصنف الى كل ذلك تصريحا وتلميحاً أخرى وإنما فرغ منها شرع في بيان صفات المعاني ويقال لها أيضاً صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم السببية عليهما من باب تقديم التخلية على التحلية وإنما سميت صفات المعاني لانها صفات موجودة في نفسها وكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات العلية وعند المتقدمين لا فرق بين المعاني والمعنوية قال المصنف رحمه الله (القدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في الممكن عندئذ لمقابلة ايجادها أو اعدامها (وأنه) تعالى (حي) بحياة هي صفة أزلية لا يجوز عدمها ولا زال حياً أبداً وليست حياته عن روح ولا عن الحية ورطوبة ولا عن تركيب ولا عن نفس ولا عن سبب بل هو واجب حدوثاً وأعواداً وهذه هي الصفة الرابعة من صفات المعاني في تعبير المتأخرين أو ردها المصنف في ضمن صفة القدرة (قادر) بقدرة هي صفة أزلية ولا يزال قادراً أبداً (جبار) قيل معناه الذي جبر الخلق على ما أَرادَه من أمره وهو قول الزجاج وقيل معناه جابر لكل كبير وقيل هو القاصم للجبابرة والطاعة والميّد للظلمة والعتاة وقيل معناه ذو الجبروت وقيل معناه الذي يتعظم ويتعاطم وقال ابن الانباري هو الذي لا ينال أي هو المتعالي عن ان يدرك بعد وقيل معناه القهار ومنه قوله تعالى وما أنت عليهم بجبار أي قهار قال أبو منصور البغدادى ان أخذ من معنى الامتناع عن ان ينال بعد أو تشبيه فهو اذ من الصفات الذاتية التي استحققتها لنفسه وان أخذ من معنى الاجبار الذي هو الاكراه على ما أَرادَه من أمر أو من معنى جبر الكسرة أو من معنى القهر والغلبة فهو اذ من أوصافه التي استحقها لفعله دون ذاته (قاهر) أي غالب على أمره يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد (لا يعتر به قصور ولا عجز) خلافاً للشئوية والمجوس والقدريّة (ولا تأخذه سنة ولا نوم) والسنة بالكسر ما يعترى من النعاس فهو أنخص من النوم (ولا يعرضه فناء ولا موت) تعالى الله عن ذلك كله فالقهر صفة فعل بمعنى الغلبة فيكون القاهر من أوصافه المشتقة من أفعاله ولا يكون من أوصافه الأزلية وتأوله بعضهم على معنى القدرة وعلى هذا يكون في الأزل قاهراً كما كان في الأزل قادراً والاول أصوب والمعنى ان الله تعالى هو الذي قهر الجبابرة في الدنيا بالدمار ويقهر جميع أعدائه في الآخرة بالبوراء وهذه الجمل الثلاثة مسوقة لايضاح الاسماء لاربعة أي من كان متصفاً في الأزل بهذه الاوصاف يستحيل عليه طرق القصور والعجز والفتنة ومعارضة الفناء والموت (وأنه ذو الملك) هو عالم الشهادة من المحسوسات الطبيعية (والملكوت) هو عالم الغيب المختص بأرواح النفوس وقيل هما مصدران والمعنى

لأنه الحوادث ولا تعتر به
العوارض بل لا يزال في
نعوت جلاله منزّهة عن
الزوال وفي صفات كماله
مستغنيا عن زيادة الاستكمال
وأنه في ذاته معلوم الوجود
بالعقول مرئى الذات
بالابصار نعمة منه ولطفاً
بالابرار في دار القرار وإنما
منه بالنعيم بالنظر الى وجهه
الكريم (الحياة والقدرة)
وأنه تعالى حي قادر جبار
قاهر لا يعتر به قصور ولا عجز
ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا
يعارضه فناء ولا موت وأنه
ذو الملك والملكوت

والعزة والجبروت له السلطان
والقهر والخلق والامر
والسموات مطويات بيمينه
والخلائق مقهورون في قبضته
وانه المنفرد بالخلق والاختراع
المتوحد بالابحاد والابداع
خلق الخلق وأعمالهم وقدر
أرزاقهم وآجالهم لا يشذ
عن قبضته مقدور ولا يعزب
عن قدرته تصارييف الامور
لا تحصى مقدوراته ولا تنتهي
معلوماته (العلم) وأنه عالم
بجميع المعلومات محيط بما
يجرى من تخوم الارضين
الى أعلى السموات وأنه عالم
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء بل
يعلم ديب النملة السوداء على
الغبرة الصماء في الليلة
الظلماء ويدرك حركة الذر
في جو الهواء ويعلم السر
وأخفى ويطلع على هواجس
الضمائر وحركات الخواطر
وخصيات السرائر يعلم قديم
أزلي لم يزل موصوفه في أزلي
الآزال لا يعلم مجدداً حاصل
في ذاته بالحوال والانتقال
(الارادة)

انه تعالى هو المالك حقيقة وكل مالك سواء فاتحاً بصير مال كما ملوكه بتمليك آتية عز وجل يا امن وجهه مأذون
فيه والله سبحانه وتعالى هو الذي أوجد ما أوجد وأعدم ما أعدم منهافه بدء كل ملوك واليه يعود
(والعزة) أي المنعة (والجبروت) أي العظمة (له السلطان) أي القوة (والقهر) أي الغلبة (والخلق
والامر والسموات) وما فيها (مطويات) أي ملفوفات (بيمينه) أي قدرته (والخلائق) أجمعون
(مقهورون في قبضته) وقهره وهو الغالب على كل شيء ولا يغلبه شيء (وانه المنفرد بالخلق والاختراع
المتوحد بالابحاد والابداع) أشار بذلك الى وحدانية الافعال وهي تنفي ان يكون فعل أو اختراع أو ايجاد
أو ابداع لغيره تعالى من الممكنات وأما وحدانية الذات التي هي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات
والافعال ووحدانية الصفات وهي نفي التعدد والتصل والمنفصل فقد أشار بذلك أولاً وكل من الخلق
والاختراع والابحاد والابداع خاص بالمولى عز وجل الان الخلق هو اليجاد مطلقاً والاختراع هو اليجاد
لاعلى مثال سابق فلذلك قال (خلق الخلق) بقدرته (و) خالق (أعمالهم) لقوله تعالى والله خالقكم
وما تعملون والخلق هو انشاء الشيء واختراعه واحداثه من العدم الى الوجود وهذا لا يكون الا من الله
عز وجل عند أهل الحق وعلى هذا يحمل غالب ما في القرآن من هذا اللفظ الاما شذ فيه بمعنى التقدير
والنصوير (وقدر أرزاقهم) وأقواتهم وأعطاهم منها ما قدره لهم (و) قدر (آجالهم) وهي المدد التي
ينتهون اليها فالتقدير بهذا المعنى من أوصافه الذاتية دون الازلية (لا يشذ) أي لا يخرج (عن قبضته)
القاهرة (مقدور) لكل قهره (ولا يعزب) أي لا يغيب (عن قدرته) الباهرة (تصارييف الامور)
وتدبيراتها (لا تحصى مقدوراته) فان كل ما صرح حدوده ونوهم كونه ولم يستعمل في العقل وجوده فانه
تعالى قادر على ايجاد واحداته فاذا مقدوراته لا تحصى (ولا تنتهي معلوماته) أي لا تدخل تحت العدد
والاحصاء لان علمه محيط بما جهلة وتفصيلاً (العلم) وهي الصفة الثانية من صفات المعاني وهو المتعلق بكل
واجب وكل مستحيل وكل جائز وهو صفة أزلية لها ذات بال الشيء على وجه الاحاطة به على ما هو عليه دون
سبق خفاء (رانه) تعالى (عالم بجميع المعلومات) موجوداً كان ذلك المعلوم أو معدوماً محالاً كان أو
ممكناً قديماً كان أو حادثاً متناهياً كان أو غير متناه جزئياً كان أو كلياً مبركاً كان أو بساطاً (محيط بما
يجرى من تحت تخوم الارضين الى أعلى السموات) قال تعالى أحاط بكل شيء علماً أي علمه أحاط بالمعلومات
كلها فعلى هذا التأويل يكون المحيط من أوصافه الازلية لانه لم يزل عالماً بالمعلومات كلها ودليل هذه
الاحاطة قوله تعالى (لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات) وكذلك قوله عز وجل
وأحاط بما لديهم بل أطبق المسلمون على انه تعالى (يعلم ديب) أي حركة (النملة السوداء على الغبرة
الصماء في الليلة الظلماء) وكيف وهو خالقها ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير و اراد هذه الاوصاف
تنبيهاً على كمال الدقة والخفاء ((ويدرك) بلا آلة (حركة الذر) وهو الهباء المنتشر في ضوء الشمس) في
جوا الهواء (و) انه تعالى (يعلم السر وأخفى) من السر وهو ما يطرأ وجوده في ضمير صاحبه فيعلمه قبل
ان يقع بخاطر صاحبه وقبل أخفى فعل أي وأخفى ذلك عن خلقه ثم زاده ايضاً بقوله (ويطلع على
هواجس الضمائر) هي ما تقع فيه (وحركات الخواطر) مما تخاطرها (وخصيات السرائر) مما تنكها
فيها (يعلم قديم) موصوف بالقدم (أزلي) غير مسبوق بالعدم بحضورها عنده بلا انتزاع صورة ولا
انتقال ولا اتصاف بكيفية (لا يعلم حادث مجدداً حاصل في ذاته بالحوال والانتقال) كذا ذهب اليه جهنم بن
صفوان والرافضة وسبأني تفصيل أقوالهم والرد في شرح الرسالة القدسية (الارادة) وهي الصفة الثالثة
من صفات المعاني ويدكرها المتأخرون مع القدرة لتعلقها بجميع الممكنات دون الواجبات والمستحيلات
الا ان جهة تعلقها بالممكنات مختلفة فالقدرة كإم صفة أزلية تؤثر في الممكن عند تعلقها به ايجاداً أو اعدا
والارادة صفة أزلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول وقصر ونحوها

بالوقوع بدلا عن مقابله فصلا تأثير القدرة فرع تأثير الارادة اذ لا يوجد عز وجل من الممكنات أو بعدم
بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وقال شيخ مشايخنا اعلم ان في نسبة التأثير للقدرة مسانحة اذ
التأثير في الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بالصفات فاسناد التأثير للقدرة مجاز قال وكان شيخنا الطونسي
يمنع اسناد التأثير للقدرة ولو مجازا لما فيه من الابهام (وانه) تعالى (مريد للكانثات) على الحقيقة والارادة
شروط في كون كل فاعل فاعلا ولا يكون الفاعل الا قادرا كذلك لا يكون الامريدا مختارا له خلافا
لما نزع ان وصفه بالارادة مجاز وهو قول النظام والكعبي (مدبر للعادات) بجليل حكمته (فلا يجري
في الملك والمليكوت) أي العالم السفلي والعلوي (قليل أو كثير - صغير أو كبير) دقيق أو جليل (خير أو
شر نفع أو ضرر ايمان أو كفر عرفان أو نكر) صحة أو سقم (قو أو خسار زيادة أو نقصان طاعة أو
عصيان الابقيضاته وقدره) معنى فضائه تعالى علمه أو لا بالاشياء على ما هي عليه ومعنى قدره ايجادها اياها
على ما يطابق العلم (وحكمه ومشيئته) وهي والارادة مترادفتان أراد تعالى حدوث كل ما علم حدوثه على
الوجه الذي علم حدوثه عليه ولا يكون في سلطانه الا ما يريد كونه ولا ينتفي من ملكه الا ما أراد انتفاه
(فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) ولا يكون وهذه هي الارادة الكونية ولا يتخلف متعلقاتها متى تعلقت
بشيء وجب وجوده وفي اطلاق القول بارادته للمعاصي والكفر على التفصيل اختلاف وظاهر سياق
المصنف يدل على جوازه ومنهم من يقول ذلك في الجلة ويمنع التفصيل ويكتفي بقوله ما شاء الله كان الخ
وهذا كقول المسلمين في الجلة يا خالق الاجسام ورازق الانعام ولم يقولوا في التفصيل يا خالق الكلاب
والخنازير وان كان في الحقيقة هو خالقها كذلك يقول في الجلة انه مريد لكل ما علم حدوثه ولا يقول
في التفصيل انه مريد الكفر وسائر المعاصي وان كان حدوثها بمشيئته وارادته وهذا تفصيل قدمناه
الاشاعة ومنهم من قال بجواز اطلاقه مع قرينة لولاها لم يجز اطلاقها لما في اطلاقها من ايهام الخطأ وهو
قول الاشعرى يقول كل معصية أراد تعالى حدوثها من المعاصي بها كسبها فبطلت منصوصا وهذا
كقوله ان المؤمن لا يقاتل كافر على الاطلاق ولكن يقال بقيدانه كافر بالجلب والناغوت لا يخرج
عن مشيئته لفته ناظر ولا لفته ناظر بل هو المبدئي المعيد للفعال لما يريد) خلافا لمن زعم ان المعاصي كلها
كانت ضمن غير مشيئته فيها وقد يريد كون الشيء فلا يكون ودليلنا قوله تعالى لما يريد فعله يدل على ان
ارادته ليست من فعله لان ما لو كانت فلاه لوجب ان يكون مريدا له لانه اخبرنا بما فعل مريد الدليل
على شمول ارادته جميع المراتب قيام الدلالة على انها صفة له اولية والصفة اولية تعم جميع ما يتعلق بها
من الاشتقاق كالعلم والقدرة واذا علم لنا كونه اولية وجب ان تكون ارادة لكل مراد على الوجه الذي
أراد وما يدل على صحة قولنا في هذه المسئلة انه لو جاز حدوث ما لا يريد الله تعالى وجاز ان يريد شيئا فلا يتم
مراده كما قالت القدرية لادى ذلك الى ابطال دلالة التمايز على توحيد الصانع وما في بيانه ان شاء الله
تعالى (الارادة) أي لادافع ولا مانع ولا صارف (لامره) الذي شاءه (ولامعقب لقضائه) وحكمه أي لا متبع
له ولا مكر له بنقض والمعقب الذي يكر على الشيء ويتبعه لينظر ما فيه من الخلل لينقضه وقيل معناه لا يقضي
بعده ضائه قاض وقيل معناه لا أحد يتعقبه ويعتد عن فعله (لامره بالمعبد عن معصيته) وبخالفه ما أمره
(الابتوفيقه له ورجته ولا قوة له على طاعته) واتيان ما أمره (الاجمعة وارادته) وهذا هو تفسير
لاحول ولا قوة الا بالله وفي هذا السياق اشارة الى ان الحجة والارادة شيء واحد وهو مذهب المصنف وعند
السامريه يفرق بينهما وسيأتي بيانه ذلك (فلا يجمع الجن والانس والملائكة والشياطين على ان يحرروا
في العلم قوة أو يسكنوها دون ارادته ومشيئته عجز واعن ذلك) فلا يجري في ملكه شيء لا بمشيئته في أفضيته
ومراد الله سبحانه جل شأنه (وان ارادته صفة اولية قائمة بذاته) أراد بها ارادته (في جلة صفاته)
كالمع والقدرة والسمع والبصر والكلام (لم يقل كذلك موصوفا بها) في الازل كما انه لم يزل عالما بعلم

وانه تعالى مريد للكانثات
مدبر للعادات فلا يجري
في الملك والمليكوت قليل أو
كثير صغير أو كبير خير
أو شر نفع أو ضرر ايمان
أو كفر عرفان أو نكر فوز
أو خسار زيادة أو نقصان
طاعة أو عصيان الابقيضاته
وقدره وحكمته ومشيئته فما
شاء كان وما لم يشأ لم يكن
لا يخرج عن مشيئته لفته
ناظر ولا لفته ناظر بل هو
المبدئي المعيد للفعال لما يريد
لارادته ولا معقب لقضائه
ولامهر بالمعبد عن معصيته
الابتوفيقه ورجته ولا قوة
له على طاعته لا بمشيئته
وارادته فلا يجمع الانس
والجن والملائكة والشياطين
على ان يحرروا في العالم ذرة
أو يسكنوها دون ارادته
ومشيئته لجروا عن ذلك
وان ارادته قائمة بذاته
في جلة صفاته لم يزل كذلك
موصوفا بها

محيط بجميع المعلومات على التفصيل وكأنه لم يزل قادراً بقدرته شاملة لجميع المقدورات على التفصيل سامعاً
 بسمع راياً برؤية محيطين بجميع المسموعات واناريات على التفصيل (مريدا في أزله لوجود الاشياء في
 أوقاتها التي قدرها فوجدت في أوقاتها كما أراد في أزله) وهي الارادة الكونية وقد سبق انهما متى تعلقت
 بشئ وجب وجوده (من غير تقدم) عن وقته (ولاتأخر) عنه (بل وقعت على وفق علمه وارادته) قال
 شيخ مشايخنا تأثير الارادة عند أهل الحق على وفق العلم فكل ما علم الله تعالى انه يكون من الممكنات أو
 لا يكون فذلك مراده عز وجل (من غير تبدل ولا تغير) وفي ذلك خلاف للمعتزلة يأتي بيان قولهم والرد
 عليهم (دبر الامور) لما كان التدبير في صفات البشر هو التفكير في عواقب الامور ولا يوصف سبحانه وتعالى
 به فانه لم يزل عالماً قبل وقوعها فلذلك أعقبه بقوله (لا يترتب أفكار وترتب زمان) فاذا المراد بالتدبير في
 الامور هنا امضاؤها به فسر قوله تعالى يدبر الامر من الصماء الى الارض فيكون المدر على هذا من
 أوصافه المشتقة من فعله ولا يكون من أوصافه الازلية أو بمعنى دبر الامور علم بها فعلى هذا يكون المدر
 من أسمائه الازلية فلا مدبر ولا مقدر لما يجري من السموات والارض غيره كل حادث فبهن وما بينهما
 واقع بتقديره وجار على تدبيره فله التدبير والتقدير (فلذلك لم يشغله شأن عن شأن) وهو الآن كما
 عليه كان ثم اعلم أن للقدرة والارادة تعلقين صلوحي وتخييزي فالصلوحي قديم وحقيقته صحة اليجاد
 والاعدام بالقدرة وصحة التخصيص بالارادة بمعنى أن القدرة في الازل صالحة لليجاد والاعدام على وفق
 تعلق الارادة الازلية والتخييزي حادث وحقيقته صدور الممكنات عن القدرة والارادة والتعلق
 ثالث وهو تخييزي قديم وحقيقته قصد ايجاد الله تعالى الاشياء في أوقاتها المعلومة (السمع والبصر)
 وهما الصفة الرابعة والخامسة من صفات المعاني المتعلقة بجميع الموجودات وحقيقة السمع صفة ازلية
 قائمة بذاته تعالى تتعلق بالوجودات فتدرك أي الموجودات ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم
 ولا على طريق تأثير حاسة ولا وصوله هواً وحقيقة البصر صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات
 فتدرك أي الموجودات ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على سبيل طريق تأثير حاسة ولا
 وصول شعاع ومعنى المتعلقان الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات (وانه تعالى سميع بصير يسمع
 ويرى ولا يعزب) أي لا يغيب (عن سمعه مسموع وان خفي) كوقع أو جل الغلة على الاجسام اللينة
 وكلام النفس فانه تعالى يسمع كلامهما (ولا يغيب عن رؤيته مرفق وان دق) كالذرة في الهواء يسمع
 النداء ويحجب الدعاء (ولا يدفع سمعه بعد ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام) بل يرى من غير
 حادثة يقابها (ولا أجفان) يحركها تعالى الله عن ذلك (ويسمع من غير أصمخة) جمع صمخ
 بالكسر وهو الثوب الذي في الاذن (ولا آذان) كما انه تعالى (يعلم بغير) دماغ و (قلب و يبطن بغير
 جراحة ويخلق بغير آلة) منزّه عن سمات البرايا (اذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذات
 الخلق) أي ليس علمه كعلم المخلوق المختلف في محله أهو الدماغ أو القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو
 بقوة مودعة في مقعر الصمخ يتوقف ادراكها للاصوات على وصول الهواء الموصل لها الى الحاسة
 وتأثير الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصيتين المجوفتين الخارجتين من الدماغ فلذلك
 لم تشبه صفاته صفات الخلق كالم تشبه ذاته ذات الخلق لما ثبت تنزيهه وتقديسه عما لا يليق به جل
 جلاله قال المنجوري في حواشيه على الصغرى والفهيحي على أم البراهين ان السمع والبصر ليس لهما
 الا تعلق واحد تخييزي وهو ينقسم الى قسمين تخييزي قديم كتنكشاف ذات الله تعالى وصفاته الوجودية
 له في الازل وتخييزي حادث كتنكشاف ذات الحوادث وصفاتها الوجودية له فيما لا يزال فيتمتذ ليس لها
 تعلق مختلج لقولهم ان صفة الانكشاف لاصلاحي لها علما وسمعا وبصرا وادراكا وأنهم قوله المتعلقان
 بجميع الموجودات انهما لا يتعلقان بالمعدومات ولو كانت ممكنة قال شيخ مشايخنا وهذه المسئلة مما

مريدا في أزله لوجود
 الاشياء في أوقاتها التي
 قدرها فوجدت في
 أوقاتها كما أراد في أزله
 من غير تقدم ولا تأخر بل
 وقعت على وفق علمه وارادته
 من غير تبدل ولا تغير دبر
 الامور لا يترتب أفكار
 ولا ترتب زمان فذلك
 لم يشغله شأن عن شأن
 (السمع والبصر) وأنه
 تعالى سميع بصير يسمع
 ويرى لا يعزب عن سمعه
 مسموع وان خفي ولا يغيب
 عن رؤيته مرفق وان دق
 ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع
 رؤيته ظلام يرى من غير
 حادثة وأجفان ويسمع
 من غير أصمخة وآذان كما
 يعلم بغير قلب و يبطن بغير
 جراحة ويخلق بغير آلة
 اذ لا تشبه صفاته صفات
 الخلق كما لا تشبه ذاته ذات
 الخلق

خوف فيها الشيخ السنوسي أعنى تعلق السمع والبصر بخصوص الوجود وقد سبقه الى ذلك الفخر والامام والشهرستاني في النهاية وهو قول الاشعري وسببنا في ذلك تحقيق (الكلام) وهي الصفة السادسة من صفات المعاني وهي صفة ازيلية قائمة بذاته تتعلق بما تعلق به العلم وهو كل واجب وكل مستحيل وكل جائز لا تقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا الحرف ولا الصوت ولا سائر أنواع التغيرات فقال (وانه تعالى متكلم) لاختلاف في ذلك لارباب المذاهب والمثل وانما الاختلاف في معنى كلامه تعالى وحقيقته كما سببنا في يانه (آمرناه) مخاطب قائل مخبر (واعد متوعد) أجمعوا على ذلك وعلى أن كلامه أمر ونهي وخبر وخطاب وهذا بحسب المتعلق فان تعلق بتخصيل الفعل فأمر أو بالكف عنه فنهى وبوقوع النسبة أو لا وقوعها فخير وأما النداء والوعد والوعيد فالتكلم راجع امال الى الخبر أو الى المألف وعلى انه لا يوصف بانه نامق وانما اختلفوا في مسائل من فروع هذا الباب من طريق العبارة وخالفهم طوائف في أصول هذا الباب وفروعه ودليل المتكلم والمحدث على اثبات الكلام له تعالى قوله عز وجل وكلم الله موسى تكليما وأما الصوفي يقول الكلام صفة كلية اذ مرجع ذلك الانباء عن الشيء وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الا بحيث لا ترتفع لنقيضها وذلك لا يكون الا في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكليّة اذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب (بكلام ازل قديم قائم بذاته) لان ثبوت المشتق للشيء يدل على ثبوت ما أخذ الاشتقاق لذلك الشيء (لا يشبه كلام الخلق) اذ كلام الخلق كله عرض وكلام الله تعالى لا يوصف بحسب ولا عرض ثم بين وجه عدم شبه كلام الخلق فقال (فليس بصوت يحدث من بين انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف يتقطع باطباق شفة أو تحرك لسان) فكل ذلك من صفات كلام الخلق قال أبو الحسن الاشعري الكلام كله ليس من جنس الحروف ولا من جنس الاصوات بل الحروف والاصوات على وجه مخصوص دلالات على الكلام القائم بنفس المتكلم وقال عبدالله بن سعيد وأبو العباس القلانسي وأصحابهم ما وهم من قدماء الاشاعرة ان كلام المخلوق حروف وأصوات لانه تكون لها مخارج الحروف والاصوات وكلام الله ليس بحروف ولا أصوات لانه غير موصوف بمخارج الحروف والاصوات واذا قرأ القارئ منا كلام الله تعالى فقراءته حرف وصوت وقرؤه ليس بحروف ولا أصوات وهذا القول هو اختيار أكثر أصحاب الحديث قال أبو منصور البغدادى وبه نقول وقال الامام أبو الهيثم الى مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت أى فهو منزّه عن جميع ما تقدم لانه قديم والقديم لا يوصف بأوصاف الحوادث وكيفية مجهولة لنا كما لا يخفى بذاته وبجميع حقائق صفاته فليس لاحد أن يخوض في السكتة بعده مر فمما يجب لذاته تعالى واصفاته (وان القرآن والتوراة والانجيل والزبور كتبه الممثلة على رساله) أى الحروف انما هي عبارة عنه والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلفت باختلاف اللسان واذا عبرت عن تلك الصلة القائمة بذاته تعالى بالعربية فقرآن وبالعبرانية فتوراة وبالسريانية فانجيل وزبور والاختلاف في العبارات دون المسمى بحروف القرآن حادثة والمعبر عنه بها هو المعنى القائم بذات الله تعالى قديم فالتلاوة والقراءة والكتابة حادثة والمتلو والمقروء والمكتوب قديم أى ما دلت عليه الكتابة والقراءة والتلاوة كما اذا ذكر الله بالسنة متعددة ولغات مختلفة فان الذكر حادث والمذكور وهو رب العباد قديم (وان القرآن) كلام الله تعالى غير مخلوق وانه مسموع بالاذان (مقروء باللسنة) قال الخراساني في شرحه على أم البراهين الفرق بين التلاوة والقراءة ان التلاوة أخص من القراءة لان التلاوة لا تكون في كلمة واحدة والقراءة تكون فيها تقول فلان قرأ اسمه ولا تقول تلا اسمه فالقراءة اسم للجنس هذا الفعل (مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب والصدور وانه مع ذلك

(الكلام) وأنه تعالى
متكلم أمرناه وأعدمتوعد
بكلام أزلي قديم قائم
بذاته لا يشبه كلام الخلق
فليس بصوت يحدث من
اندلال هواء أو اصطكاك
أحرام ولا يعرف ينقطع
بأطباق شفة أو تحرريك
لسان وإن القرآن والتوراة
والانجيل والزبور كتبه
المنزلة على رسله عليهم
السلام وأن القرآن منزه
باللسنة مكتوب في المصاحف
محفوظ في القلوب وأنه مع
ذلك

قديم) لا يوصف بالحدوث والخلق (قام بذات الله تعالى) لا تفاهم على ذلك وهذا كله حتى واجب الايمان به لان القرآن يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته عز شأنه المعبر عنه باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله تعالى اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين انزال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا التقدير هي معنى اضافة الفعل الى الفاعل تخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن زعم انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ومعنى أن القرآن مسموع بما يدل عليه وهو العبارة متلو باللسنة كذلك محفوظ بالرقوم والخطوط الحسية والحاصل انه مسموع بما يدل عليه من الحروف المرسومة في قوة السمع مكتوب بما يدل عليه وقام متلو بما يدل عليه نطقا محفوظا بما يدل عليه تخيلا وهذا كما يقال الله مذكور باللسنة معناه مذكور بما يدل عليه من حيث النطق اللساني وسيأتي لذلك بحث في الرسالة القدسية (لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاوراق) كما لا يقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا سائر التغييرات (وان موسى صلى الله عليه وسلم سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف) قال الامام أبو المعالي مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت اه وقد تقدم ذلك وفي التأويلات لا يمتنع الماتريدي أن موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ونخص بكونه كلم الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه قلت واليه ذهب أبو اسحق الاسفرايني من الاشاعرة وجهور الاشاعرة ذهبوا الى أن الكلام القديم سمع لا بواسطة ما يدل عليه وقد نقل عن الاستاذ انه قال اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا أن منهم من أطلق القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة الصوت كان مسموعا فلا اختلاف لفظي (كما يرى الابرار) وهم الاختيار من عباد الله (ذات الله تعالى في الآخرة) رؤية تليق بذاته تعالى (من غير جوهر ولا عرض واذا كانت له هذه الصفات العلية كان حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكيفا بالحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام) الازليات (لا بمجرد الذات) أشار بذلك الى أن صفات المعاني زائدة على الذات العلية بان المعنى الذي يفهم من العلم أبلغ من القدرة الذي هو التمكن من الفعل أو الترك وكذا باقى صفات المعاني فانها صفات ثابتة موجودة في نفسها قديمة باقية بالذات العلية وهي كالات ونقائضها نقائص والله منزّه عن النقائص ولا يضرنا تعدد القديم حيث كان صفة للذات وانما المنوع تعدد ذات قديمة ونحن لا نقول بذلك ثم ان تلك الصفات سبعة كما ساقها المصنف آخر اجالا وأما في التفصيل فقد أدرج صفة الحياة عند ذكره صفة القدرة بناء على أصولهم القديمة في حدها بانها ما كان شرطاً في وجود القدرة لاجتماعهم على أن العلم والقدرة والارادة لا يصح وجود شيء منها فيما ليس بحي وزعم بعض المعتزلة أن الحياة تفيد معنى القدرة وأن الحى هو قادر روى ذلك عن عباد بن سليمان وذهب أبو عمر والمنازني من الكرامية أن الحياة من جملة القادر لان القدرة اسم جامع لكل صفة لانهم لا يصح الحياة دونها فالحياة من جملتها فتأمل ثم ان صفات المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات لانها لو كانت عينها لزم الاتحاد في المفهوم بلا تفاوت أصلا ولو كانت غير هالزم الانفكاك بينهما وأيضا العينية بالاتحاد يلزم منها أن يكون العلم مثلاً سمعاً وقدرة والكلام بصراً وهذا خطب عظيم ثم ان صفات المعاني تنقسم أربعة أقسام قسم لا يتعلق بشئ أى لا يطلب أمراً زائداً على القيام بعملها وهي الحياة وقسم يتعلق بالممكن فقط وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهما السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهما العلم والكلام وان شئت قلت صفات المعاني تنقسم ثلاثة أقسام قسم لا يتعلق بنفسه ولا بغيره وهي الحياة وقسم لا يتعلق بنفسه ويتعلق

قديم قائم بذات الله تعالى
لا يقبل الانفصال والافتراق
بالانتقال الى القلوب
والاوراق وان موسى صلى
الله عليه وسلم سمع كلام
الله بغير صوت ولا حرف
كما يرى الابرار ذات الله
تعالى في الآخرة من غير
جوهر ولا عرض واذا
كانت له هذه الصفات كان
حياء عالماً قادراً مريداً سميعاً
بصيراً متكيفاً بالحياة
والقدرة والعلم والارادة
والسمع والبصر والكلام
لا بمجرد الذات

بغيره وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بنفسه وبغيره وهو العلم والكلام والسمع والبصرو بين متعلق القدرة والارادة وبين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه يجتمعان في الممكن الموجود وتفرد القدرة والارادة بالممكن المعلوم وينفرد السمع والبصر بالواجب الموجود وبين متعلق السمع والبصر والعلم والكلام عموم وخصوص مطلق يشاركان السمع والبصر في الموجود الواجب والجائز ويزيدان عليهما بالمستحيل والممكن المعلوم وبين متعلق القدرة والارادة والسمع والبصر ومتعلق العلم والكلام عموم وخصوص مطلق فالعلم والكلام يشاركان القدرة والارادة في الممكن ويشاركان السمع والبصر في الموجود الواجب والجائز ويزيدان على القدرة والارادة والسمع والبصر بالمستحيل والممكن المعلوم والممكن المعلوم والممكن المعلوم والممكن المعلوم (الافعال) وأنه سبحانه وتعالى لا موجود سواء الا وهو حادث بفعله وفائض من غده على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها وأنه حكيم في أفعاله عادل في أقضية لا يقاس عدله بعقل العباد إذا العبد يتصور منه الظلم تصرفه في ملك غيره ولا يتصور الظلم من الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه في ظلم فكل ما سواه من انس وجن وملاك وشيطان وسماء وأرض وحیوان ونبات وجاد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس حادث اخترعه بقدرته بعد عدم اختراعه وأنشأه انشاء بعد ان لم يكن شيئا اذ كان في الارض موجودا وحده ولم يكن معه غيره فأحدث

بغيره وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بنفسه وبغيره وهو العلم والكلام والسمع والبصرو بين متعلق القدرة والارادة وبين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه يجتمعان في الممكن الموجود وتفرد القدرة والارادة بالممكن المعلوم وينفرد السمع والبصر بالواجب الموجود وبين متعلق السمع والبصر والعلم والكلام عموم وخصوص مطلق يشاركان السمع والبصر في الموجود الواجب والجائز ويزيدان عليهما بالمستحيل والممكن المعلوم وبين متعلق القدرة والارادة والسمع والبصر ومتعلق العلم والكلام عموم وخصوص مطلق فالعلم والكلام يشاركان القدرة والارادة في الممكن ويشاركان السمع والبصر في الموجود الواجب والجائز ويزيدان على القدرة والارادة والسمع والبصر بالمستحيل والممكن المعلوم والممكن المعلوم والممكن المعلوم والممكن المعلوم (الافعال) وأنه سبحانه وتعالى لا موجود سواء الا وهو حادث بفعله وفائض من غده على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها وأنه حكيم في أفعاله عادل في أقضية لا يقاس عدله بعقل العباد إذا العبد يتصور منه الظلم تصرفه في ملك غيره ولا يتصور الظلم من الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه في ظلم فكل ما سواه من انس وجن وملاك وشيطان وسماء وأرض وحیوان ونبات وجاد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس حادث اخترعه بقدرته بعد عدم اختراعه وأنشأه انشاء بعد ان لم يكن شيئا اذ كان في الارض موجودا وحده ولم يكن معه غيره فأحدث

وأشأ (بعد عدمه) المحض (أظهارا لقدرنه) الباهرة (وتحقيقا لما سبق من ارادته) الازلية بكونه
 وجوده (ولما حق في الازل من كنهه) التي لا تبدل وفيه اشارة الى أن تأثير القدرة فرع تأثير الارادة
 اذ لا يوجد تعالى شيأ من الممكنات أو بعدم بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو عدمه وتأثير الارادة
 على وفق العلم فكل ما علم تعالى انه يكون من الممكنات أولا يكون فذلك مراده (لا لا فتقاره اليه) أى
 الى ذلك الانشاء (وحاجته) تعالى الله عن ذلك وهو الغنى المطلق وكل موجود سواء فقير اليه في وجوده
 وبقائه وسائر ما عده به (وانه تعالى متفضل) جواد (بالخلق) وهو اليجاد مطلقا (والاختراع) وهو
 اليجاد لاعلى مثال سابق ونعمة اليجاد شاملة لكل موجود (والتكليف) وهو الزام ما فيه كلفة
 لا طلب ما فيه كلفة خلافا لما قال في أى هو تعالى متفضل عليهم به حيث جعلهم أهلا لان يخاطبهم بالامر
 والنهي (لا عن وجوب) وهو عبارة عن طلب تفريغ الذمة خلافا للمعتزلة في ايجاب التكليف
 (ومتطول بالانعام) على العباد (والاصلاح لهم لاعتنا لزوم) والمتفضل والمتطول بمعنى واحد ولم يرد في
 أسمائه الحسنى ولكن دل عليها قوله تعالى والله ذو الفضل العظيم وقوله تعالى ذى الطول ومعناه ذو
 الفضل والبسطة والمقدرة فان أخذ الطول من الغنى والمقدرة فذو الطول من الاسماء الازلية لانه لم يزل
 غنيا قادرا وان أخذ من الافضال والانعام على العباد فهو من أوصافه المشتقة من أفعاله (فله الفضل)
 والمنة (والاحسان) والمعروف الدائم (والنعمه والامتنان اذ كان) عز وجل (قادرا على أن يصب على
 عبادهم أنواع العذاب) وهى العقوبة المؤلمة جزاء على سوء أفعالهم (ويبتليهم) أى يختبرهم (بضروب الآلام
 والاصواب) وهى الاستقام اللازمة (ولو فعل ذلك لكان منه عدلا) محض (ولم يكن منه قبيحا ولا ظلما)
 فهو سبحانه وتعالى العادل الذى لا يعترض عليه في تديره وحكمه وجميع أفعاله وافق مراد العبد أولم
 يوافق وكل ذلك عدل منه وهو كما ينبغي (وانه عز وجل يثيب) أى يجازى (عباده المؤمنين على الطاعات)
 الصادرة منهم وهى ما وافقت أمره جل جلاله لا ارادته كما زعمته المعتزلة (بحكم الكرم) المحض (والوعد)
 السابق (لأحكام الاستحقاق) والاستيجاب (واللزوم اذ لا يجب لاحد عليه فعل ولا يتصور منه ظلم) لانه
 غير واضع لشيء في غير موضعه ولا عادل عن طريق الحكمة والعدل في شيء من أفعاله ولا يجوز أن يلحقه
 نقص في ملكه ولا في ارادته فلم يكن موصوفا بالظلم بحال (ولا يجب لاحد عليه حق) لكون كل ما سواه
 من مخترعاته ومخلوقاته ومصنوعاته فاني يكون للمخلوق حق على الخالق والحق لغة هو الثابت الذى
 لا يسوغ انكاره وهو الواجب اللازم من قولهم لفلان على حق أى دين واجب لازم (وان حقه في الطاعات
 وجب على الخلق بايجابه على السنة أنبيائهم عليهم السلام لا بمجرد العقل) لان العقل لا يستقل بأدراكه
 كونه الفعل أو الترك متعاقبا المؤاخذه الشرعية (ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات
 الظاهرة) وهى الامور الخوارق للعادات المقررة بالتحدى والموافقة للدعوى السالمة من المعارض على
 يد من يدعى النبوة وقول امام الحرمين انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة محمول على ما يصلح
 دليلا على الاطلاق والعموم ويصلح أن يكون حجة على المنكرين (فبلغوا أمره ونهيه ووعدوه وعيده
 فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤا به) وهذه المسئلة معروفة بالتحسين والتقبيح العقليين قالت
 الاشاعرة لا تحسين ولا تقبيح عقلا أى ان الافعال انما توصف بالحسن والقبح من حيث تعلق خطاب الشرع
 بها ودليله السمعى قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبه تمسك المحدث أيضا وأما الصوفى فيقول
 الافعال كلها نسبتان نسبة التكوين ونسبة التكليف أما نسبة التكوين فعامه لان الافعال كلها لله
 تعالى وهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء اليجاد بل هى حسنة من حيث علم الفاعل واورادته
 وأما نسبة التكليف وهى الطلب فهى مختصة بأفعال المكلف ومن المعلوم ان الطلب للشيء فرع العلم
 به ولا علم بالحقيقة الا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وأيضا فان تعلق الطلب بفعل أو تركه غيب

الخلق بعد ذلك اظهارا لقدرنه
 وتحقيقا لما سبق من ارادته
 ولما حق في الازل من كنهه
 لا لا فتقاره اليه وحاجته وأنه
 متفضل بالخلق والاختراع
 والتكليف لا عن وجوب
 ومتطول بالانعام والاصلاح
 لاعتنا لزوم فله الفضل
 والاحسان والنعمه
 والامتنان اذ كان قادرا
 على أن يصب على عبادهم
 أنواع العذاب ويبتليهم
 بضروب الآلام والاصواب
 ولو فعل ذلك لكان منه
 عدلا ولم يكن منه قبيحا
 ولا ظلما وأنه عز وجل
 يثيب عبادهم المؤمنين على
 الطاعات بحكم الكرم
 والوعد لا بحكم الاستحقاق
 والالزام اذ لا يجب عليه
 لاحد فعل ولا يتصور منه ظلم
 ولا يجب لاحد عليه حق
 وأن حقه في الطاعات
 وجب على الخلق بايجابه
 على السنة أنبيائهم عليهم
 السلام لا بمجرد العقل
 ولكنه بعث الرسل وأظهر
 صدقهم بالمعجزات الظاهرة
 فبلغوا أمره ونهيه ووعدوه
 وعيده فوجب على الخلق
 تصديقهم فيما جاؤا به

فلا يعلم الا بالتوقيف السمي النبوي فاذا احسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلاحسن ولا قبح عقلا وهو المطلوب وقالت الحنفية ان العقل قد يستقل بادرالك الحسن والقبح الذاتيين اولهذه فيدرك القبح المناسب لثبوت حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سيما للعقاب ويدرك الحسن المناسب لثبوت حكمه تعالى فيه بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه وهو بعينه قول المعتزلة الآن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع وسيأتي تحقيق ذلك على التفصيل في شرح الرسالة القدسية وهذا الذي ذكره المصنف أشار به الى النوع الثالث عند المتأخرين وهو معرفة ما يجوز في حق الله تعالى وهو فعل كل ممكن وتركه ومن فروعه بعثة الانبياء الى العباد واثابة المطيع ومعاقبة العاصي وقد أشار اليهما المصنف وله فروع كثيرة وكلها مما لا يجب شئ منها على الله تعالى ولا يستحيل بل وجودها وديمها بالنسبة اليه سواء لفظ الجائز والممكن مترادفان على معنى واحد وهو ما يصح في العقل وجوده وعدمه ثم ان كانت المباحث المتعلقة بهذا العلم منقسمة على ثلاثة أقسام قسم يتعلق بالالهيات أي المسائل المتعلقة بالاله عز وجل وقسم بالنبويات وقسم بالسمعيات وقد فرغ من قسم الالهيات شرع في بيان القسم الثاني وهو النبويات وهي المسائل المجتوعة فيها عن النبوة وأحوالها والثالث وهو السمعيات وهي المسائل التي لا تنافي أحكامها الا من السمع ولا تؤخذ الا من الوحي فقال (معنى الكلمة الثانية) من الشهادات (وهي شهادة) هكذا في سائر النسخ وكان تأنيث الضمير باعتبار ما أضيف اليه (الرسول) هكذا في سائر النسخ وقد وقع له هكذا في أول كتاب العلم وسبق التنبيه بأن الناتج السبكي نقل في طبقاته عن الامام الشافعي رضي الله عنه انه كان يمنع من هذا التعبير وانما يقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لانه أقرب للعظيم وأكثر الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة ووجه الصلاة أتى بها للتبرك (وانه) تعالى (بعث) أي أرسل ومطأوعه انبعث وكل شئ ينبعث بنفسه فان الفعل يتعدى اليه بنفسه يقال بعثته وما هنا كذلك وكل شئ لا ينبعث بنفسه كالكتابة والهدية فان الفعل يتعدى اليه بالباء يقال بعث به أي وجهه (النبى) وحقيقته انسان خصه الله بسماع وحى ولم يؤمر بالتبليغ وحقيقة الرسول انسان بعثه الله الى خلقه ليلفهم ما أوحى اليه من الاحكام الشرعية وحقيقة الرسالة الامر بتبليغ الوحي وحقيقة النبوة الاختصاص بالوحي قبل النبى أعم لانه يطلق على من أوحى اليه أمر بالتبليغ أولم يؤمر والرسول أخص والكلية تدخل على الاخص فكل رسول نبى ولا عكس وانما بعض النبى رسول اذا أمر وليس رسول اذا لم يؤمر وقبل الرسول أعم لانه يطلق على الملائكة وعلى البشر بخلاف النبى فانه خاص بالبشر والكلية تدخل على الاخص فتقول كل نبى رسول ولا عكس وانما البعض كالنبى صلى الله عليه وسلم وسائر اخوانه المرسلين من البشر وبعض من كان رسولا ولم يكن نبيا كجبريل عليه السلام ومنهم من اعتبر ما يزيد به كل واحد منهما فقال بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان فينبى أوحى اليه وأمر بالتبليغ من البشر وتنفرد النبوة فينبى أوحى اليه ولم يؤمر بالتبليغ وتنفرد الرسالة بالملائكة (الامى) منسوب الى الام لكونه لم يقرأ ولم يكتب كما تقدم تحقيقه في كتاب العلم أو الى أم القرى وهي مكة لولادته بها وإلى أم الكتاب وهو اللوح المحفوظ لان علمه منه أو غير ذلك وقد بسطنا في شرحنا على القاموس (القرشى) نسبة الى قرش على غير قياس وهو لقب جده النضر ابن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ومن لم يلد له فليس بقرشى نقله السهيلي وغيره وسبب تلقيبه بذلك والاختلاف فيه بسطناه في شرح القاموس (محمدا) هو اسم مفعول من التحميد وهو المبالغة في الحمد وذلك لانه اذا بلغت خصال المرء النهاية وتكاملت فيه الحسن فهو محمدا قال المناوى في شرح الجامع الصغير لكن ذكر بعض المحققين انه انما هو من صيغ المبالغة باعتبار ما قيل فيه من معنى الكثرة بخصوصه لا من جهة اللغة اذ لا يلزم من زيد مفضل على عمر والمبالغة في تفضيله عليه اذ

معنى (الكلمة الثانية)
وهي الشهادة للرسول
بالرسالة وأنه بعث النبي
الامى القرشى محمدا

معناؤه جهة تفضيل عليه وبفرض كونه للتكثير لا يلزم منه المبالغة لانها لا تتجاوز حد الكثرة ولحصرهم
صبيغ المبالغة في عدد مخصوص وكونه أجل من جدو أفضل من جدو لا يستلزم وضع الاسم للمبالغة لان
ذلك ثابت له لذاته وان لم يسم به نعم المناسبة قائمته مع ما سبق من دلالة البناء عراف على بلوغ النهاية في
ذلك الوصف اه وقد ألف شيخ شيوخنا الشمس محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلي رسالة خاصة لما يتضمن
هذا الاسم الكريم من المعاني والاسرار (صلى الله عليه وسلم) من الصلاة وهي من الله تعالى الرحمة وتعلق
لفظ على بهما تضمن معنى النزول والسلام التماس من الآفات المنافية لغاية الكمال وجميع بينهما الكراهة
افرادا أحدهما أي لفظا لا خطأ أو مطلقا وقد تقدم البحث فيه في أول كتاب العلم في الخطبة (رسالته)
وهي السفارة بين الله وبين ذوى الالباب لازاحة عنهم فيما يحتاجونه من مصالح الدارين (الى كافة) قال
الازهرى هو مصدر على فاعلة كالعافية والعاقبة ولا يثنى ولا يجمع وفي المصباح وجاء الناس كافة قبل
منصوب على الحال فبالا زما لا يستعمل الا كذلك وعليه قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس أي
الاناس جميعا (العرب والعجم والجن والانس) وقال أبو البقاء اضافة كافة الى ما بعد ها خطأ لانه لا يقع
الاحالا وانما قيل للناس كافة لانه ينكشف بعضهم الى بعض وبالاضافة اتيوا اضافة الشئ الى نفسه اه
هذا اذا أريد بالكافة الجماعة واذا ذهب به الى أنه مصدر كما قاله الازهرى فلا يلزم منه اضافة الشئ الى
نفسه فتأمل والعرب اسم مؤنث ولهذا يوصف بال مؤنث فيقال العرب العرباء والعرب العاربة وهم خلاف
العجم وهو ابدلك لانهم سكنوا بلادا يقال لها العربيات والخلاف في ذلك وفي نسبهم بسطنا في شرح القاموس
والجن بالكسر خلاف الانس وهو ابدلك لاستنارهم عن الاعين كما ان الانس من انس اذا ظهر أو أوف
وتفصيل ذلك كله في شرح القاموس ثم ان المراد بهذا التعبير انه مبعوث الى الثقيلين الانس والجن
والعرب والعجم داخلون في الانس وقد يعبر عنهم بالاسود والاجر وكونه مبعوثا الى الثقيلين خاصة اختاره
الحليمي والبيهقي بل حكى الفخر الرازي والنسفي عليه الاجماع ومنهم من زادوا الملائكة وانتصره السبكي
مستدلا بآية ليكون للعالمين نذيرا وخبراً أرسلت الى الخلق كافة ونازع فيما حكى عن الحليمي بان البيهقي
نقله عنه وتبرأ منه والحليمي وان كان سنيا لكن وافق المعتزلة في تفضيل الملائكة على البشر فذاهر حاله بناؤه
عليه وبأن الاعتماد على تفسيرهما في حكاية اجماع انفرادا بحكاية لا ينهض حجة عند أئمة النقل لان
مدارك نقل الاجماع انما تتلقى من كلام أصحاب المذاهب المتبوعة ومن يلحق بهم في سعة دائرة الاطلاع
والحفظ والاتقان والشهرة عند علماء النقل (ففسخ بشريعتهم) الواضحة السهلة الغراء (الشرائع) المتقدمة
كلها (الماقرره منها) والنسخ رفع الحكم الشرعي بخطاب (وفضله على سائر الانبياء) بانواع من الفضائل
لخصوصية فضله بها في ذاته بها ارتفاع كالأفوق المراتب الكمالية افسانية كانت أو ملكية قال الله تعالى
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ذلك البعض هو الحقيقة المحمدية
اذ هو أول نور تلقى من حضرة الوجود بل لا متلقى على الحقيقة الا هو فكان له صلى الله عليه وسلم حثيتان
حيثية ابتدائية وبها حصل الكمال الاختصاصي التوحد وحيثية انتهائية وبها حصل الكمال المتكسر الذي
انقسم على الحقائق النبوية وله عليه السلام منه الحظ الاوفر الجامع بين كمالهم كلهم فمن حيث الكمال
الاختصاصي كان رسولا لجميع العالم ومن حيث كماله الجمعي الاشتراكي كان رسولا للانس والجن فاعلم
من ذلك رسالته صلى الله عليه وسلم العامة منه والخاصة وكماله لخصوصي المتحد وكماله العلمي المشترك أوليته
وأخريته (وجعله سيد البشر) ورئيسهم والفائق عليهم بالفضائل والكمالات والسيد لغة هو الذي
يفوق قومه أو ما هو من جنسه ونوعه والسيد الرئيس والحكيم والعنق وقد ساد سيادة وسوددا وكان
صلى الله عليه وسلم في كل أوصافه موصوفا بالسيادة والتفوق وكان يقال له أيضا سيد قريش وسيد العرب
وفي شعر الاعشى * يا سيد الناس وديان العرب * وروي ياملك اناس وأخرج مسلم في المناقب

صلى الله عليه وسلم
رسالته الى كافة العرب
والعجم والجن والانس
ففسخ بشريعتهم الشرائع
الماقرره منها وفضله على
سائر الانبياء وجعله سيد
البشر

وأبو داود في السنة عن أبي هريرة رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة وأول من ينشق عنه القبر الحديث وأخرج الامام أحمد والترمذي في المناقب وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة ولا يخفى الحديث قال المناوي في شرحه خصه لانه يوم تجوع له الناس فيظاهر سودده لكل أحد عيانا وصف نفسه بالسودد المطلق المقيد للعموم في المقام الخطابي على ما تقرر في علم البيان فيبعد تنفوقه على جميع ولد آدم حتى أول العزم من الرسل واحتياجهم اليه كيف لا وهو واسطة كل قبض وتخصيصه ولد آدم ليس للاختراز فهو أفضل حتى من خواص الملائكة كمنزل الامام عليه الاجماع ومزاده اجماع من يعتديه من أهل السنة (ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول) المؤمن (لا اله الا الله ما لم تقترن به شهادة الرسول) الحق (وهو قولك محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم فصارت السكنتان كلمة واحدة عبر عنها بكلمة التوحيد والاخلاص (والزم الخلق) كلهم (تصديقه) وتلقيه بالقبول (في جميع ما أخبر) به (وعنه من أمور الدنيا والآخرة) أي المتعلقة بهم ما بعد ان خصه كإخص اخوانه من الانبياء والرسل الكرام بالصدق والامانة والتبليغ والفظانة فهذه أربع صفات تحب في حقهم فالصدق هو الاخبار بالحق الثابت في نفس الامر أي كون ما بلغوا به عن الله تعالى موافقا لما عند الله تعالى أي بما كان أوساما والامانة كونهم لا تصدر عنهم مخالفة أصلا وهي المعبر عند بعضهم بالعصمة والتبليغ هو انهم بلغوا جميع ما أمروا به واعتقاديا كان أو عمليا ولم يكتفوا منه شيئا والفظانة هي التيقظ للزام الخصوم وطرق ابطال تخيلهم ودعائهم الباطلة ولما فرغ من ذكر النبويات شرع في بيان السمعيات فقال (وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به) صلى الله عليه وسلم (بعد الموت) وفي ضمن ذلك اعتقاد حقيقة الموت وابتلائه به كل ذي روح لانه من مجوزات العقول التي ورد الشرع بها فوجب اعتقادها وهو كيفية وجودية تضاد الحياة فلا يعرى الجسم الحيواني عنهما ولا يجتمعان فيه هذا قول الاشعري وقيل عدم الحياة عما من شأنه الحياة وهو قول الاسفراييني والاكثر من وقال بعض الصوفية لبس الموت بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقة وحيلولة بينهما وتبدل حال بحال وانتقال من دار الى دار ثم شرع المصنف في بيان ما أخبر به صلى الله عليه وسلم للاحوال التي تعرض بعد الموت فقال (وأوله سؤال منكر ونكير) ويتقدم على ذلك وجوب اعتقاد ان ملك الموت يقبض روح كل ذي روح أي يخرجها يأخذها بأذن ربه من مقرها أو من يد أعوانه والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهائم والطيور وغيرهم ولو بعوضة بل قبل حتى روح نفسه والارواح أجسام لطيفة مختلطة في البدن نذهب الحياة بذهاها وقبل جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الاخضر وبه حزم النوى وملك الموت اسمه عزرائيل ومعناه عبد الجبار عظيم هائل المنظر رأسه في السماء العليا وجلاه في تخوم الارض السفلى ووجهه مقابل اللوح المحفوظ والخلق بين عينيه وله أعوان بعدد من يموت يترقب بالموث وبأتمه في صورة حسنة ومن ذلك أيضا وجوب اعتقاد ان الاجل بحسب علم الله تعالى واحد لا تعدد فيه وان كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجله في الوقت الذي علم الله في الارل حصول موته فيه بإيجاده تعالى وخلقه من غير منع ومدخلية للقاتل فيه لا مباشرة ولا توليد او انه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل ثم يجب اعتقاد ان السؤال في القبر حق أي ان الموتي تسأل في قبورهم بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس بان يعيد الله الروح الى الميت جميعه وتكمل حواسه فيرد اليهم ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأتى معه الجواب من الحواس والعلم والعقل حتى يسأله الملكان (وهما شخصان) أسودان أزرقان (مهيبان هائلان) أي فظان غلظتان شعورهما الى أقدمهما تلمع النار بين أنيابهما يشقان الارض بهما كلاهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف بايدهما مقامع من حديد (يقعدان العبد في قبره) أي بعد تمام دفنه هذا في حق القبور وفي غيره بعد الموت

ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول لا اله الا الله ما لم تقترن بها شهادة الرسول وهو قولك محمد رسول الله وألزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت وأوله سؤال منكر ونكير وهما شخصان مهيبان هائلان يقعدان العبد في قبره

(سويا) تاما (ذاروح وجسد) كامل الحواس وأفقي الشمس الرملي بان السؤال على الرأس وحده ان انفصل لوجود أدلة النطق وأفقي الحافظ السيوطي بان الميت اذا نقل لا يستل حتى يدفن قال بعضهم ومثله المصلوب (فيسألانه) أو أحدهما يترفقا بالمومن وينتهران المناقق والكافر ولو غرقت أعضاؤه أو أكلته السباع في أجوافها وكذا الغريق والحريق وان ذرى في الريح (عن التوحيد) أي وحدانية الله تعالى (والرسالة) أي رسالة الانبياء عليهم السلام وما بلغوا وقال القرطبي اختلفت الاحاديث في كيفية السؤال والجواب وذلك بحسب الاشخاص فمنهم من يستل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يستل عن كلها اه وهذا السؤال خاص بهذه الامة والمراد بها أمة الدعوة فيدخل المؤمنون والمنافقون والكافرون وورد في حق جماعة منهم لا يستلون كالمرباط والشهيد بأنواعه والمراد به التخفيف لا مطالعة في سؤال الاطفال الوقف وحرم السيوطي بعدم السؤال لعدم تكليفهم كالملائكة لا الجن (ويقولان له) كل أحد بلسانه أو بالسريانية أو بالعربية مطلقا ثلاثة أقوال (من ربك) الذي خلقك وسؤالك ورزقك (وما دينك) الذي كنت عليه (ومن نبيلك) الذي أرسل اليك وأمرت باتباعه ونقل السيوطي ان السؤال يقع بالسريانية وهذا صورته اتمه كذره اترح صالح حين وهي خمس كلمات تعريها اتمه قم يا عبد الله كاره الى ملائكة الله اترح ما كنت تصنع في دار الدنيا صالح من ربك وما دينك وعقيدتك حين ما هذا الذي مت عليه (وهما فتانا القبر) مني فتان مبالغة في التفتين والامتحان وقد يلحق بهما غيرهما من الصور الهائلة فيقال للكل فتانات أعادنا الله منها (وسؤالهما أول فتنة بعد الموت) يحصل في القبر أي هذا السؤال هو نفس الفتنة وهي الاختبار والامتحان بالنظر الى الميت أو البنا أو الى الملائكة لاحاطة علمه بكل شيء (وان يؤمن بعذاب القبر) ومنه ضغطته وهو انضمام اللحد بعرضه الى بعض ومنه الحديث لو سلم أحد من ضغطة القبر لمسلم منها سعد وفي رواية لقد تضايق على هذا العبد الصالح قبره حتى فرج الله عنه وفي أخرى لقد ضمه ثم فرج الله عنه (وانه حق) ثابت لما في حديث مسلم المرفوع ان هذه الامة تنبئ في قبورها فلولا أن لا تدفنوا لدعوت الله ان يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه ثم أقبل صلى الله عليه وسلم بوجهه علينا فقال تهودوا بالله من عذاب القبر الحديث وفي البخاري عن أسماء بنت أبي بكر قالت قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيبا فذكر فتنة القبر التي يفتن بها المرء فلما ذكر ذلك ضج المسلمون ضجة ثم قال (و) انه (حكمة) من الله تعالى (وعدل) منه لانه مالك الاعيان حقيقة وللمالك التصرف في ملكه كيف يشاء الامر أمره والحكم حكمه لا يستل عما يفعل (على الجسم والروح) معا كما هو مذهب أهل السنة (على ما يشاء) لمن يكون من أهل العذاب وحكمة الله تعالى فيه اظهار ما كنتم العباد في الدنيا من كفر أو إيمان أو طاعة أو عصيان ليباها الله بهم الملائكة أو ليفضوهم عندهم وبجمل القول فيه ان عذاب القبر هو عذاب البرزخ وأضيف الى القبر لانه الغالب والافضل ميت أراد الله تعذيبه ناله ما أراد قبره ولم يقبر ومجمله الروح والبدن جميعا باتفاق وبعد اعادة الروح اليه أو الى جزء منه على قول من قال ان المعذب بعض الجسد وهو قسمان دائم وهو عذاب الكفار ومنقطع وهو عذاب العصاة وبما يجب اعتقاده ان نعيم القبر حق لما ورد في ذلك من النصوص ولا يختص بمؤمني هذه الامة كما انه لا يختص بالمقبورين ولا بالمكافئين فيكون لمن زال عقله أيضا وتعتبر الحالة التي زال عقله وهو عليها من كفر وإيمان ونحوهما ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه وامثلة بالروح والريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا منقول على الحقيقة عند العلماء وبما يجب اعتقاده ان البعث حق وهو اعادتهم بعد احياهم بجميع أجزائهم الاصلية التي من شأنها البقاء من أول العر الى آخره تدور بذلك الآيات والآثار وأكثرها لا يتحمل التأويل لا فرق في ذلك بين من يحاسب كالمكاف وغيره كما صححه النووي واختاره والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد وهو الاخراج من القبور بعد جمع جميع

سويا ذاروح وجسد
فيسألانه عن التوحيد
والرسالة ويقولان من
ربك وما دينك ومن نبيلك
وهما فتانا القبر وسؤالهما
أول فتنة بعد الموت وان
يؤمن بعذاب القبر وأنه
حق وحكمه عدل على
الجسم والروح على ما يشاء

الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها وان اعادة الاجسام عن علم محض فيوجد الله تعالى بعد انعدادها
بالكلية وقيل عن تفريق محض فيذهب الله العين والاربعين بحيث لا يبقى في الجسم جوهران فردان
على الاتصال وعلى القول الاول يكون الجسم الثاني هو الاول المعدوم بعينه لامثله وفي اعادة العرض القائم
بالاجسام تبعاً لمحلها مذهبان الاول تعاد بأشخاصها التي كانت في الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة وهو قول
الاشعري والثاني امتناع اعادة مطلقاً لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو قول الفلاسفة
وبعض المعتزلة والكرامية والخوازمي والاول الرابع وفي جواز اعادة الزمن قولان وبما يجب اعتقاده
ان اليوم الاخر حق وهو من يوم الحشر الى ما لا يتناهي أو الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار
ويدخل في جملة أمور الآخرة اعتقاد أن أخذ الصحف حق وهي كتب الاعمال التي تكتبها الملائكة
ما فعلوها في الدنيا والرافع للصحف الريح من خزنة تحت العرش وان كل أحد يدعى فيعطى صحيفته اما باليمين
وهو المؤمن الطائع أو بالشمال وهو الكافر والمؤمن العاصي ملحق بالطائع على المشهور ومن أمور اليوم
الاخر الميزان وغيره وقد ذكر ذلك في قوله (وأن يؤمن بالميزان) والوزن لغة معرفة كمية بأخرى على
وجه مخصوص والجل على الحقيقة يمكن لكن نمسك عن تعيين جوهره ونصب الموازين بعد الحساب ثم
يعرف المصنف الميزان فقال (ذي الكفتين واللسان) كفة للحسنات وهي من نور والاخرى من ظلمة وهي
للسيئات (وصفته) أي الميزان (في العظم انه) أي كل كفة منه (مثل طباق السموات والارض)
وفي حديث سلمان رضي الله عنه أنه قال توضع الموازين يوم القيامة ولو وضعت في السموات والارض
لوسعن وفي حديث آخر ان الجنة توضع عن يمين العرش والنار عن شماله ويؤتى بالميزان فتنصب بين
يدى الله تعالى كفة للحسنات عن يمين العرش مقابلة للجنة وكفة للسيئات عن يسار العرش مقابلة للنار
ثم ان المشهور انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال فلا يورد بصيغة الجمع في الآيات والآثار
للعظيم وقيل يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله (توزن فيه الاعمال)
أي أعمال العباد المكلفين فخرج بذلك الملائكة لانه فرع عن الحساب وعن كتابة الاعمال خصوصاً على
القول بأن الصحف هي التي توضع في الميزان كما يأتي وكذا خرج منه الاطفال والانساء عليهم السلام تشريفاً
لقدورهم وكذا من يدخل من الباب الايمن من هذه الامة كلوردي حديث (بشارة الله تعالى) ولطيف
حكمته وبديع صيغته والمسك الميزان جبريل عليه السلام (والصريح يومئذ مثاقيل الذر والخردل)
الصريح بالصاد والسين المهملتين لغتان والنون ساكنة وآخرها جيم معربة يقال انزن مني بالصنجة الراجحة
وأنكر الجوهرى السين والمثاقيل جمع مثقال والذر ما يرى في ضوء الشمس والخردل معروف (تحقيقاً
لتمام) صفة (العدل) بمقتضى الحكمة وهل الموزون الكتب التي اشتملت على أعمال العباد أراعيان
الاعمال قولان الاول ذهب اليه جمهور المفسرين والامام أبو العالي واستقر به ابن عطية وأشار اليه
المصنف بقوله (وتطرح صحائف الحسنات) وهي الاعمال الصالحة بعد ان تصور (في صورة حسنة)
نورانية (في كفة النور) وهي البني المعدة للحسنات (فيثقل بها الميزان على قدر درجته عند الله تعالى
بفضل الله) سبحانه وتعالى (وتطرح صحائف السيئات) وهي الاعمال السيئة بعد ان تصور (في صورة
قبیحة) ظلمانية (في كفة الظلمة) وهي الشمال المعدة للسيئات (فيثقل بها الميزان بعدل الله) سبحانه
وتعالى ولا يمتنع قلب الحقائق خرقاً للعادة وقيل يخلق الله أجساماً على عدد تلك الاعمال من غير قلب لها
ومن قولنا الوزن امتحان العباد بالامان بالغيب في الدنيا وجعل ذلك علامة لاهل السعادة والشقاوة
وتعرف العباد ما لهم من الجزاء على الخير والشر وادامة الجنة عليهم والله الموفق (وأن يؤمن بأن الصراط
حق) ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة (وهو) لغة الطريق الواضح لانه يبلغ المارة وشرعاً (حسراً
مدود على من جهنم) يرد الاول والاخر من ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة (أحد

وأن يؤمن بالميزان ذي
الكفتين واللسان وصفته
في العظم أنه مثل طبقات
السموات والارض توزن
فيه الاعمال بقدرته الله
تعالى والصريح يومئذ مثاقيل
الذر والخردل تحقيقاً لتمام
العدل وتوضيح صحائف
الحسنات في صورة حسنة
في كفة النور فيثقل بها
الميزان على قدر درجته
عند الله بفضل الله وتطرح
صحائف السيئات في صورة
قبيحة في كفة الظلمة فيثقل
بها الميزان بعدل الله وأن
يؤمن بأن الصراط حق
وهو حسر مدود على من
جهنم أحد

من السيف وأدق من الشعر) وبذهب أهل السنة بقاءه على ظاهره مع تفويض علم حقيقته اليه سبحانه وتعالى خلافاً للمعتزلة وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف مئود وألف هبوط وألف استواء وجبريل في أوله وميكائيل في فوهه وفي حافته كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرته وفيه سبع قناطر يسئل العبد عن كل واحد عن نوع من العبادات ومروور العباد عليه متفاوت في سرعة النجاة وعدمها وهم فريقان وقد أشار إلى ذلك المصنف بقوله (تزل به أقدام الكافرين) والمنافقين (بحكمة الله تعالى فتهدى به في النار) أما على الدوام والتأبيد كقولنا لا عود إلى مدة يريد الله تعالى ثم يجوب بعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه بالعذاب هذا القسم الأول وأشار إلى القسم الثاني بقوله (وتثبت عليه أقدام المؤمنين) وهم أهل رجحان الأعمال الصالحة والساالمون منهم من السابقين من خصهم الله بسابقة الحسن (بفضل الله تعالى) وهم الذين يجوزون كطرفة العين وبعدهم كالبرق الخاطف وبعدهم كالريح العاصف وبعدهم كالطير وبعدهم كالجواد السابق ثم الجواز سعيًا ومشياً وجواً على حسب تفاوت الأعمال ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه ومن هنا كان دقيقاً في حق قوم وعرضاً في حق آخرين وهو واحد في نفسه (فيساقون إلى دار القرار) أي الجنة والحكمة فيه ظهور النجاة من النار وإن تصير الجنة أسرى لولهم وليتخسر الكافر بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في العبور وبما يجب اعتقاده أن العرش حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني علوي محيط بجميع الأجسام وهو أول مخلوق لله تعالى في قول وبما يجب اعتقاده أن الكرسي حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به فوق السماء السابعة وهو غير العرش على الصحيح وبما يجب اعتقاده أن القلم حق ثابت وهو عظيم نوراني خلقه الله تعالى وأمره يكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة وبما يجب اعتقاده أن اللوح حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني كتب فيه القلم بأذن الله تعالى ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة وبما يجب اعتقاده أن كلاً من الكتابين على العباد أعمالهم في الدنيا والكتابين في اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة الموكلين بالتصرف في العالم والكتابين من صحف الحفظة كتاباً يوضع تحت العرش حق ثابت (وأن يؤمن بالحوض المورود) وهو (حوض) نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم) الذي يعطاه في الآخرة وهو جسم مخصوص متسع الجوانب ترده هذه الأمة وعند مسلم من حديث أنس في نزولنا أعطينا الكون وهو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة وعندهما من حديث ابن مسعود وعقبة بن عامر وجندب وسهل بن سعد أنافرطكم على الحوض ومن حديث ابن عمر أمامكم حوض كتابين جرباء وأذرح وقال الدبراني كتابينكم وبين جرباء وأذرح وهو الصواب وذكر الحوض في الصحيح من حديث أبي هريرة وأبي سعيد وعبد الله بن عمرو وحذيفة وأبي ذر وجابر بن سمرة وحارثة بن وهب وثوبان وعائشة وأم سامة وأسماء وقد خرج أحاديثه الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي في جزء استوعب فيه طواهر الأحاديث أنه يجانب الجنة كما قاله الحافظ ابن حجر (ويشرب منه المؤمنون) الذين وفوا بعهده الله وميثاقه وما قوا على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمنى الأمم السابقة لكنه خلاف طواهر الأحاديث أنه لا يرده إلا مؤمنو هذه الأمة لأن كل أمة إنما ترد حوض نبيها وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالذكر لوروده بالأحاديث البالغة مبالغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالاحاد (قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط) على الصحيح ولكن جهل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد وإنما الواجب اعتقاد ثبوته (من شرب منه شربة لم يظمأ) أي لم يعطش (بعدها) أي بعد تلك الشربة (أبد اعرضه ميسرة شهر ماؤه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل حوله أباريق عدد نجوم السماء) ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما رفعه حوضي ميسرة شهر زواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكبرانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبداً وله من حديث

من السيف وأدق من
الشعرة تزل عليه أقدام
الكافرين بحكم الله سبحانه
فتهدى بهم إلى النار
وتثبت عليه أقدام المؤمنين
بفضل الله فيساقون إلى دار
القرار وأن يؤمن بالحوض
المورود حوض محمد صلى
الله عليه وسلم يشرب منه
المؤمنون قبل دخول الجنة
وبعد جواز الصراط
من شرب منه شربة لم يظمأ
بعدها أبد اعرضه ميسرة
شهر ماؤه أشد بياضاً من
اللبن وأحلى من العسل
حوله أباريق عدد نجوم
نجوم السماء

أنس فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء وفي رواية لمسلم أكثر من عدد نجوم السماء وفي رواية أخرى له عدد النجوم وفيما أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام من صفة نبت عليه الصلاة والسلام له حوض أبعد من مكة إلى مطلع الشمس فيه آنية مثل عدد نجوم السماء وله لون كل شراب الجنة وطعم كل شراب الجنة (فيه ميزان يصبان من الكوثر) وفي صحيح مسلم من حديث ثوبان يصب فيه ميزان بمدانه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق وروى أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلمك يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوني فعلى الميزان فان لم تجدوني فعلى الحوض وفي هذا تنبيه على ترتيب الصراط والميزان والحوض وهي مسئلة توقف فيها أكثر أهل العلم (وان يؤمن بالحساب) جاء ذكره في حديث عمر رفعه أخرجه البيهقي في البعث وهو توقيف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم وأول من يحاسب هذه الامة (وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب) ففي الصحيحين من حديث عائشة رضى الله عنها من فوَّش الحساب عذب قالت قلت أليس يقول الله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال ذلك العرض (والى مسامح فيه) كل ذلك بكيفية مختلفة فمنه اليسير والعسير والسر والجهر والتبج والفضل والعدل (والى من يدخل الجنة بغير حساب) كالسبعين ألفا (وهم القربون) وأفضلهم أبو بكر رضى الله عنه فلا يحاسب لما روى مرفوعا عن عائشة رضى الله عنها الناس كلهم يحاسبون إلا أبا بكر وفي الصحيحين من حديث ابن عباس عرضت على الامم فقيل هذه أمتك ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب واسلم من حديث أبي هريرة وعمران بن حصين يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفا بغير حساب زاد البيهقي في البعث من حديث عمرو بن حزام وأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا زاد أحمد من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر بعد هذه الزيادة قال عرفها لاستزدة قال قد استزدت فأعطاني مع كل رجل سبعين ألفا قال عمر فهل استزدت فأعطاني هكذا وفرج عبد الله بن بكر بن يديه الحديث (فيسأل الله تعالى من يشاء من الانبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين) ففي البخاري من حديث أبي سعيد رفعه يدعى نوح يوم القيامة فيقول لبيلك وسعد بك يارب فيقول هل بلغت فيقول نعم فيقال لامته فيقولون ما أنا من نذري فيقول من يشهدك فيقول بمحمد وأمنته الحديث ولابن ماجه يحيى النبي يوم القيامة الحديث وفيه فيقال هل بلغت قوله الحديث (ويسأل المبتدعة عن السنة) فعند ابن ماجه من حديث عائشة من تكلم في شيء من القدر سئل عنه يوم القيامة ومن حديث أبي هريرة ما من داع يدعو إلى شيء إلا وقف يوم القيامة لازما لدعوة مادعا اليه وان دعا رجل رجلا (ويسأل المسلمين عن الاعمال) قولا كانت أفعلا أو اعتقادا مكسوبة أو لا بعد أخذها كتبها خيرا كانت أو شرا تفصيلا لا بالوزن وعند أصحاب السنن الاربعة من حديث أبي هريرة أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته الحديث وسيأتي في الصلاة (وأن يؤمن باخراج عصاة الموحدين من النار) هي دار العذاب بجميع طباقها السبع ولا جبر لها سوى بني آدم والأجبار المتخذة آلهة من دون الله قيل وكذا أجبار الكبريت لشدة اتقادها (بعد الانتقام) ولا يدوم عذابهم مدة بقائهم بل يموتون بعد الدخول لحظة ما يعلم الله مقدارها فلا يحبون حتى يخرجوا منها (حتى لا يبقى في جهنم) وهي الطبقة العليا من النار وهي التي فيها العصاة من الموحدين وهذه الطبقة هي التي تخلى وأمامها عذابا فلا تخلى من أهلها معذبين فيها تخليدا كتحليد أهل الجنة وينبت على شفير الطبقة العليا قبل الجرجير (موحد) بفضل الله تعالى ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة في حديث طويل حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحته من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئا ممن أراد أن يرجه من يقول لا اله الا الله الحديث وفي حديث عبد الله بن عمرو يأتي على النار زمان تخفق الرياح أبوابها ليس فيها أحد يعني من الموحدين أهل الطبقة العليا فإذا لم يبق فيها أحد غير الكفار

فيه ميزان يصبان فيه من الكوثر وأن يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب وإلى مسامح فيه وإلى من يدخل الجنة بغير حساب وهم المقرَّبون فيسأل الله تعالى من شاء من الانبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين ويسأل المبتدعة عن السنة ويسأل المسلمين عن الاعمال وان يؤمن باخراج الموحدين من النار بعد الانتقام حتى لا يبقى في جهنم موحد بفضل الله تعالى فلا يتخلد في النار موحد

أقرب الموت في صورة كبش فيذبح بين الجنة والنار ويعرفه كل أحد من الفريقين كافي السنن الأربعة
(وأن يؤمن بشفاعته الأنبياء) عليهم الصلاة والسلام (ثم العلماء ثم الشهداء) هكذا أخرج ابن ماجه من
حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه وفيه يشفع يوم القيامة ثلاثة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء
وقد تقدم في كتاب العلم واعلم ان الشفاعة لغة الوسيلة والطلب وعرفا سؤال الخير للغير وهنا واجبات ثلاثة
يتعين اعتقادها على كل مكاف الأول كونه صلى الله عليه وسلم شافعا والثاني كونه صلى الله عليه وسلم
مشفعا أي مقبول الشفاعة والثالث كونه صلى الله عليه وسلم مقدما على غيره من جميع الأنبياء والمرسلين
والملائكة فيتعين اعتقاد انه صلى الله عليه وسلم وان كان له شفاعات الآن أعظمها شفاعته صلى الله عليه
وسلم المختصة به لا لراحة من طول الموقف وهي أول المقام المحمود ثانيا في ادخال قوم الجنة بغير حساب
وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم كما قاله النووي ثالثا في استحقاق دخول النار أن لا يدخلها وتردد
النووي في اختصاصها به صلى الله عليه وسلم قال السبكي لانه لم يرد نص صريح يشيرون الاختصاص ولا بنفيه
رابعا في اخراج الموحدين من النار وشاركه في هذه الأنبياء والملائكة والمؤمنون وقيل القاضى عياض
فقال ان كانت هذه الشفاعة لخراج من في قلبه مثقال ذرة من ايمان اختص به صلى الله عليه وسلم
والا شاركه غيره فيها خامسها في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي اختصاصها به صلى الله
عليه وسلم سادسها في جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات سابعها في دخول
في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة كما في حق أبي طالب وأبي لهب ثامنها
في اطفال المشركين ان لا يعذبوا ذكره الجلال السيوطي وإياك واعتقادات متنازع شفاعته صلى الله عليه
وسلم في أهل السكائر وغيرهم لا قبل دخولهم النار ولا بعده وما يجب اعتقاده شفاعته غيره صلى الله عليه
وسلم من الأنبياء والمرسلين والملائكة (ثم سائر المؤمنين) يشفع (كل على حسب جاهه وقدر منزلته)
ومقامه (عند الله تعالى) في أرباب السكائر كما جاء في الاخبار الدالة على ذلك (ومن بقي من المؤمنين)
في النار (ولم يكن له شفيع) خاصة (أخرج بفضل الله عز وجل) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد
فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفعت النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق الأرحم الراحمين فيقبض
قبضة من النار فيخرج قوما لم يعملوا خيرا قط الحديث (فلا يدخل في النار مؤمن بل يخرج منها من كان
في قلبه مثقال ذرة من ايمان) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار
النار ثم يقول الله تعالى أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان وفي رواية من خردل من
خير وقد استنبط المصنف من قوله أخرجوا من كان الخ نجاة من أيقن بالايان وحال بينه وبين النطق
به الموت قال وأما من قدر على النطق ولم يفعل حتى مات مع ايقانه بالايان بقلبه فيحتمل ان يكون امتناعه
منه بمنزلة امتناعه عن الصلاة فلا يدخل في النار ويحتمل خلافه ورجح غيره الثاني فيحتاج الى تأويل ثم ينبغي
ان يعلم انه لا يشفع واحد ممن ذكر الا بعد انتهاء مدة المؤاخاة * (تنبيه) * هذه الامور السبعية التي
تقدم بيانها يتحد فيها المتكلم والصوفي والمحدث اذ مبادئها هو النقل اذ النظر انما هو في وقوعها وأما
جوازها فضروري والعقل لا يهتدي الى وقوع جائز فاضطر واجبعا الى السمع وان كان الصوفي يزيد عليها
بالكشف الا ان الكشف قام حكمه عليه فلا يتعدى العلم المستفاد منه الى غيره ولما فرغ المصنف من
ذكر السمعيات شرع في ذكر لواحق المعتقد فقال (وان يعتقد فضل الصحابة رضي الله عنهم ورتبتهم)
ودرجاتهم ومنازلهم فيعطى كلامهم ما يستحقه من التعظيم (و) يعتقد (ان أفضل الناس بعد نبي صلى
الله عليه وسلم أبو بكر) الصديق (ثم عمر) بن الخطاب (ثم عثمان) بن عفان (ثم علي) بن طالب
(رضي الله عنهم) هكذا ترتيب أفضليتهم على ترتيب خلافتهم هكذا أجمع عليه أهل السنة اذ المسلمون
كافوا لا يقدمون أحدا في الامامة تشهيا منهم وانما يقدمونه لاعتقادهم انه أفضل وأصلح للائمة من غيره وفي

وان يؤمن بشفاعته
الانبياء ثم العلماء ثم
الشهداء ثم سائر المؤمنين
كل على حسب جاهه ومنزلته
عند الله تعالى ومن بقي
من المؤمنين ولم يكن له
شفيع أخرج بفضل الله
عز وجل فلا يدخل في النار
مؤمن بل يخرج منها
من كان في قلبه مثقال ذرة
من الايمان وأن يعتقد
فضل الصحابة رضي الله
عنهم ورتبتهم وأن أفضل
الناس بعد النبي صلى
الله عليه وسلم أبو بكر ثم
عمر ثم عثمان ثم علي رضي
الله عنهم

البحار من حديث ابن عمر قال كنا نخرج بين الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فنخبر بأبكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ولا يداود فكان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حي أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني ويسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يذكره (وان يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أثنى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين) أماتناه الله عز وجل عليهم بعمومهم وخصوصهم ففي آي من القرآن وشهدت نصوصه بعد التهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى للفقراء المهاجرين الآيات وعند الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل الله في أصحابي لاتخذوهم غرضا بعدى ولشيوخين من حديث أبي سعيد لاتسبوا أصحابي وللطبراني من حديث ابن مسعود اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومنافق الصحابة وفضائلهم عديدة وحقيق على المتدين ان يستحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قلت هناه فليتدبر العاقل النقل وطريقه فان ضمه فزده وان ظهر وكان احاد لم يقدح فيما علم وانرا وشهدت به النصوص (فكل ذلك) أي مما ذكره من قواعد العقائد (مما وردت به الاخبار) من روايات الائمة الكبار (وشهدت به) أي بحسنة (الاستار) من السلف الاخبار (فن اعتقد جميع ذلك) جملة وتفصيلا (موقفاته) معتمدا عليه (كان من أهل الحق) وهو عبارة عن كل ما يحسن اعتقاده فالمعنى كان من الذين حسنت عقائدهم (وعصاة السنة) أي جماعتها والسنة طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وطريقة أصحابه (وفارق رهط الضلال) الرهط مادون العشرة من الرجال وقيل من سبعة الى عشرة وقيل الى أربعين والضلال عن الطريق المستقيم وتضاده الهداية (وحزب البدعة) أي أنصارها والبدعة الفعلية المخالفة للسنة أو ان اراد بالحزب الجماعة فيكون بخلاف مضاف أي جماعة أهل البدعة والمراد بهم فرق الضلال المبتدعة كاعتزلة والخوارج والكرامية والرافض بأنواعها وأقسامها (فنسأل الله) سبحانه وتعالى من فضله (كمال اليقين) في مراتب الايمان والاحسان (والثبات في الدين) والمراد في العقائد المتعلقة بالدين ونسأل ذلك كذلك (لكافة المسلمين) وعامتهم (انه) جل وعز (أرحم الراحمين) يحيب دعوة الداعين (وصلى الله على سيدنا) ومولانا وهادينا (محمد وعلى آله وعلى كل عبد مصطفى) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها انتهاء الكلام الى قوله أرحم الراحمين فتكون هذه الجملة من زيادة النساخ وقد جرت العادة في الختم به تبركا والله أعلم وهذا آخر شرح كتاب قواعد العقائد فرغت من تحريره بعد صلاة الظهر من يوم الخميس ليلتين بقيتا من ربيع الاول سنة ١١٩٣ هـ بمصر لا من مصر اللهم يسر لنا ان تمام ما بقى قال مؤلفه وكتبه العبد القاصر المذنب أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني غفر الله له ولجنه وكرمه حامدا لله ومصليا ومسلما ومستغفرا انتهى بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما الله ناه مر كل صابر

(الفصل الثاني) * من الفصول الاربعة (في بيان (وجه التدرج) والنهل (الى الارشاد) والهداية (وترتيب درجات الاعتقاد) بالنسبة الى أهل البداية والوسط والنهاية (اعلم ان ما ذكرناه) آنفا (في ترجمة العقيدة) المختصرة (ينبغي ان يقدم) ذلك (الى الصبي) وهو الغلام الصغير بتعليم اياها (في أول نشأة) أي في حال صباه (ليحفظه) في صدره (حفظا) يأمن به عن الاعفال عنه ويتمكن ذلك المحفوظ في باطنه حتى يكون نقشا على الحجر ولا يطرأ عليه ما يخالفه (ثم لا يزال) مستمرا على ذلك حتى (ينكشف له معناه) وسره وحقيقته (في حالة) كبره) وهو البلوغ وما بعده (شيئا فشيئا) وهذا هو التدرج والترتيب المشار اليهما (قابندازه) في حقه وحق غيره (الحفظ) بضبط صورها المبركة في النفس وتبنيها ورعايتها (ثم الفهم) بالتحقق في معانيها (ثم الاعتقاد) أي عقد القلب باثباتها في النفس (والايقان) بها (والتصديق) لما فيها فهذه ثلاث مراتب الاولى الفهم أي اعانيتها الحاصلة من تطاير تلك الالفاظ

وان يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أثنى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين فكل ذلك مما وردت به الاخبار وشهدت به الآثار فن اعتقد جميع ذلك موقفاته كان من أهل الحق وعصاة السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة فنسأل الله كمال اليقين وحسن الثبات في الدين لنا ولكافة المسلمين برحمته انه أرحم الراحمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى

(الفصل الثاني) في وجه التدرج الى الارشاد وترتيب درجات الاعتقاد اعلم ان ما ذكرناه في ترجمة العقيدة ينبغي أن يقدم الى الصبي في أول نشوء ليحفظه حفظا ثم لا يزال ينكشف له معناه في كبره شيئا فشيئا فابتدأه الحفظ ثم الفهم ثم الاعتقاد والايقان والتصديق به

وذلك مما يحصل في الصبي

بغير برهان فن فضل الله سبحانه على قلب الانسان أن شرحه في أول نشوئه للايمان من غير حاجة الى حجة وبرهان وكيف يشكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرد والتقليد المحض نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف في الابتداء على معنى أنه يقبل الازالة بنقيضه ولو ألقى اليه فلا بد من تقويته وإثباته في نفس الصبي والعامي حتى يترسخ ولا يتزلزل وليس الطريق في تقويته وإثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث ومعانيه ويستغل بوظائف العبادات فلا يزال اعتقاده يزاد رسوخاً بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه وما يرد عليه من شواهد الاحاديث وفوائدها وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها وبما يسرى اليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم وسماهم وهياتهم في الخضوع لله تعالى والخوف منه والاستسكان له فيكون أول اليقين كاللقاء بذرفي أرض (الصدر وتكون هذه الأسباب) المذكورة بحملتها (كالتسقي والترتبة له) فشواهد القرآن والحديث بمنزلة الماء للذرة البذر ومنها حياته الاصلية اذ لا لها لذوى وأنوار العبادات ومجالسة الاخيار بمنزلة التربة التي يحفظه عما يضره (حتى ينمو ذلك البذر) فتأطأها (ويقوى) أصله (ويرتفع) على ساق التامة (شجرة طيبة) نافعة (راسخة) قوية (أصلها ثابت) حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ويرتفع شجرة طيبة وأصلها ثابت

الثانية عقد القلب على ذلك المعنى الذي فهمه النشأة التصديق بذلك بانه حق بالمعنى الذي أراد الله ورسوله على الوجه الذي قاله وان كان لا يقف على حقيقته فالتصديق لا يكون الا بعد التصور والايمان انما يكون بعد التفهم ولا يعتقد صدق قائمها فيها الا اذا فهم معاني ألفاظها فلذلك قدم الفهم على الاعتقاد على التصديق (وذلك) القدر (مما يحصل) ويتيسر (في الصبي) والعامي (بغير برهان) ودليل (فن فضل الله تعالى) وكل نعمته (على قلب الانسان شرحه) وانفساحه (في أول نشئته) وظهوره (الى الايمان من غير حاجة الى) اقامة (حجة) على اثباته أ (وبرهان) بأيراد الأدلة الذي يقتضى الصدق أبداً لان التصديق بالامور الجلية ليس بمحال وكل عاقل يعلم أنه أريد به هذه الالفاظ معان وان كل اسم فله معنى اذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد ذلك المسمى فيمكنه ان يعتقد كونه كاذباً بخبراعنه على خلاف ما هو عليه ويمكنه ان يعتقد كونه صادقاً بخبراعنه على ما هو عليه فهذا معتول على سبيل الاجمال يمكن ان يفهم من هذه الالفاظ أمور اجلية غير مفصلة ويمكنه التصديق بها (وكيف يشكر ذلك وجميع عقائد العوام) من السوق وأهل البادية (مبادئ التلقين المجرد) عن الأدلة (والتعليم المحض) الخاص من غير ان يشوبه شيء آخر سواه (نعم يكون الاعتقاد المحض الحاصل بمجرد التقليد) للغير (غير خال عن نوع من الضعف) والوهاء (في الابتداء) أى في أول الامر لكن (على معنى أنه يقبل الازالة بنقيضه) لو ألقى اليه فلا بد من تقويته وإثباته في نفس الصبي والعامي حتى يترسخ ذلك فيه (فلا يتزلزل) بالاضطراب (وليس الطريق في تقويته وإثباته) في نفسهما (ان يعلم) كل منهما (صناعة الجدل والكلام) كما هو المتبادر الى الازدهان اذ الكلام والجدل علم لفظي وأكثره احتمال وهمي وهو عمل النفس وتخليق الفهم (بل) طريقه اللاتق لاحواله ان (يشتغل بقراءة القرآن) وفي نسخة بتلاوة القرآن وهي والقراءة مترادفان ومنهم من فرق بينهما كما تقدم آنفاً وهذا الاشتغال أعم من ان يكون حفظاً في الصدر أو التكرار فيه (و) معرفة (تفسيره) أى الكشف عن معاني ظواهر ألفاظه على قدر ما يصل اليه فهمه (و) ان يشتغل في (قراءة الحديث) المجموع في كتب معلومة موفوق بها ويغنى فيها بلقي ذلك عن الشيوخ المعروفين بحملها (و) معرفة (معانيه) الظاهرة للافهام (و) ان (يشتغل) مع ذلك (بوظائف العبادات) وأجلها المحافظة على الفرائض بواجباتها وأركانها وسننها ولم يذكر الاشتغال بعلم الفقه لانه حاصل من القرآن والحديث اذ كتب الحديث المؤلفة غالبها على ترتيب أبواب الفقه وان يشتغل في أثناء ذلك بمجالسة الاخبار الصالحين من أهل المعارف والاذواق الذين سماهم في وجوههم من أثر السجود واذا ذكر الله (فلا يزال اعتقاده يزاد رسوخاً) وثباتاً (بما يقرع سمعه من أدلة القرآن) الباهرة وحججه القاهرة وقرعها للسمع كناية عن وصولها اليه بشدة (وبما يرد عليه من شواهد الاحاديث) الدالة على المقصود (وفوائدها) المستنبطة فيها (وبما يسطع عليه) أى على قلبه ويلوح (من أنوار العبادات) أى الحاصلة منها (و) من (وظائفها) اللائحة على ظاهره وباطنه فن كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار أى وجه قلبه (وبما يسرى اليه من) بركات (مشاهدة الصالحين) من عباد الله (ومجالستهم) وملاحظتهم وموائستهم وآدابهم (وسماهم) الظاهر المعمور بالانوار (وهياتهم) في حركاتهم وسكناتهم (في الخضوع لله تعالى) بسكون الجوارح وتاقى الواردات الالهية (والخوف منه) والاستشعار بهيئته (والاستسكان) أى التذلل وشغل اللسان بذكره وحفظ القلب عن حضور مساواه فيه (فيكون من أول اليقين كاللقاء بذرفي أرض (الصدر وتكون هذه الأسباب) المذكورة بحملتها (كالتسقي والترتبة له) فشواهد القرآن والحديث بمنزلة الماء للذرة البذر ومنها حياته الاصلية اذ لا لها لذوى وأنوار العبادات ومجالسة الاخيار بمنزلة التربة التي يحفظه عما يضره (حتى ينمو ذلك البذر) فتأطأها (ويقوى) أصله (ويرتفع) على ساق التامة (شجرة طيبة) نافعة (راسخة) قوية (أصلها ثابت) حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ويرتفع شجرة طيبة وأصلها ثابت

أرض القلب (وفرعها) الزاكي مرتفع (في السماء) تختبئ منها ثمرات المعارف والاهتداء (وينبغي
 أن يحرس) أي بصان (سمعه) في أثناء ذلك (من) طرق (الجدال) والخاصات (والكلام) والمناقضات
 (غاية الحراسة) على قدر الامكان (فان ما يشوشه الجدل) والكلام (أكثر مما يفسده) ويوطئه (وما
 يفسده أكثر مما يصلحه) نظر الى ما يودع في قلبه شبه الخصوم فربما أنها لاتزول وتبقى آثارها فتيه علق
 قلبه بها فهذا أول افساد له وأما ما يترتب عليه بعد ذلك فأكثر من أن يذكر (بل تقويته بالجدل بضاهي)
 أي يشابه (ضرب الشجرة بالدقة) بكسر الميم (من الحديد) أو بإبداع المسامير فيها (رجاء تقويتها فان
 تكسير أجزائها) باللات الحديد (ربما تقتتها وتكسرها) وفي نسخة ويفسدها أي يكون سبباً لتكسير
 كلها واعدائها بالمرّة (وهو الاغلب) في الاحوال (والمشاهدة تكفيك في هذا بياناً) وانما (وانهيك
 بالعيان) أي المعاينة (برهاناً) جليلاً يحتاج الى تقريره ببرهان آخر قال المصنف في الجمل العوام فان
 قلت ان لم ينصرف قلب العاوي عن التفكير لتشوقه الى البحث فما طريقه فأقول طريقه ان يشغل نفسه
 بالعبادة وقراءة القرآن والذي كروان لم يقدر فيعلم آخر لا يناسب هذا الجنس من لغة أو نحو أو حساب
 أو طب أو فقه فان لم يكنه فبحرفة أو صناعة أو لول الحراثة أو الحياكة فان لم يقدر فبأعب أو لولو فان لم يقدر
 فيحدث نفسه هول القيامة والحشر والنشر والحساب وكل ذلك خير له من الغوص في هذا البحر البعيد
 بعمقه العظيم خطره وضروره بل لو اشتغل العاوي باللؤلؤ بالاعبادات البدنية وربما كان أسلم له من ان يخوض
 في البحث عن معرفة الله تعالى فان ذلك عاقبته الفسق وهذا عاقبته الشرك فان الله لا يغفران يشرك به
 ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فان قلت العاوي اذا لم تستكن نفسه الى الاعتقادات الدينية لا بدليل فهل
 يجوز ان يذكر له الدلائل فان جوزت ذلك فقد رخصت له في التفكير والنظر وأي فرق بين هذا النظر
 وغيره وان منعت منه فكيف تمنعه ولا يتم إيمانه الا به فالجواب اني أجوز له أن يسمع الدليل على معرفة
 الخالق ووحدانيته وعلى صدق الرسول وعلى اليوم الآخر وأن لا يمارى فيه الامراء ظاهراً ولا يتفكر
 فيه إلا تفكراً سهلاً جليلاً ولا يعنى في التفكير ولا يوغل فيه غاية الا يغال في البحث وأدلة هذه الامور الاربعة
 مذكورة في القرآن وهي قريب من خمسمائة جمعتها في جواهر القرآن فلا ينبغي أن يزاد عليه فان
 قيل هذه هي الأدلة ولا يمنعونها عنها وكل ذلك يدرك بنظر العقل وتأويله فان فسخ للعاوي في باب النظر
 فليفصح مطلقاً أو يسد مطلقاً بطريق النظار وليكلف ليقلد من غير نظر فالجواب أن الادلة تنقسم
 الى ما يحتاج فيه الى تفكير وتدقيق خارج عن تدقيق العاوي وقدرته والى ما هو جلي سابق الى الافهام
 ببادئ الرأي وأقل النظر بل يشترك كافة الناس بسهولة لا خطر فيه وما يفقر الى التدقيق فليس
 على قدم وسعة أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به أحد
 الناس ويستضر به الا كثرون بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي والرجل القوي وسائر الادلة
 كالأطعمة التي ينتفع بها الاقوياء مرة ويعرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً ولهذا قلنا ان
 أدلة القرآن أيضاً ينبغي أن يصفى اليها اصغاه الى كلام جلي ولا يمارى فيه الامراء ظاهراً ولا يكلف
 نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر وما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه اشكال ثم اشتغاله
 بحله فهو بدعة وضروره في حق عوام الخلق ظاهر فهذا الذي ينبغي أن يتوفى والدليل على تضرر الخلق
 به المشاهدة والتجربة وما ناز من الفتن بين الخلق منذ نبخ المتكلمون وفشا صناعة الكلام مع
 سلامة العصر الأول عن مثل ذلك ودليله انهم ما حضوا في ذلك ولا سلكوا مسلك المتكلمين في تقسيماتهم
 وتدقيقاتهم لا يجزم منهم عن ذلك ولو علموا أن ذلك نافع لا طنبوا فيه وحاضوا في تحريرات الادلة خوفاً
 ازيد على خوضهم في مسائل الفرائض (ففس عقيدة أهل الصلاح) والرشد (والتقى من عوام الناس)
 وطائعتها (بعقيدة المتكلمين والمجادلين) أي علماء الكلام والجدل (فترى اعتقاد العاوي) منهم (في

وفرعها في السماء وينبغي
 ان يحرس سمعه من الجدل
 والكلام غاية الحراسة
 فان ما يشوشه الجدل أكثر
 مما يفسده وما يفسده أكثر
 مما يصلحه بل تقويته
 بالجدل تضاهي ضرب
 الشجرة بالدقة من الحديد
 رجاء تقويتها بان تكسر
 أجزائها وربما يقتتها ذلك
 ويفسدها وهو الاغلب
 والمشاهدة تكفيك في هذا
 بياناً فانهيك بالعيان برهاناً
 ففس عقيدة أهل الصلاح
 والتقى من عوام الناس
 بعقيدة المتكلمين والمجادلين
 فترى اعتقاد العاوي
 في

الثبات) والـ (سوخ) كالطود الشاخي) أي الجبل العالي الذي (لا تحركه الدواهي) أي الشدائد
(والصواعق) جمع صاعقة (و) ترى (عقيدة المتكلم الحارص باعتقاده بتقسيمات الجدول) وأنواعه
بالادلة العقلية الجدلية (تخطيط مرسل في الهواء تفتيشه) أي تحركه (الريح) وفي نسخة لرياح مرة
هكذا ومرة هكذا) فأمره إلى غاية الضعف (الامن يجمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه) أي تلقاه وتلقفه
(تقليدا كما تلقف نفس الاعتقاد) كذلك (تقليدا ولا فرق في التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم) نفس
(المدلول) الذي أقيم عليه ذلك الدليل (فتلقين الدليل شيء والاستقلال بالنار) والبعث فيه (شيء آخر
بعيد عنه) وهذا ظاهر (ثم الصبي إذا وقع نشوؤه) أي مبدأ حاله (على هذه العقيدة) وتذكرت من
قلبه (ان اشتغل بكسب الدنيا) كالجارة والفلاحة وغيرهما من الصنائع والحرف (لم ينفخ له غيرها)
لعدم انتقاله منها إلى حالة أخرى منها (ولكنه سلم في الآخرة) عن المؤاخذه والمعاقبة (باعتقاد الحق)
المطابق للواقع أشار لذلك غير واحد من الأئمة (اذلم يكاف الشرع أجلاف العرب) من أهل البوادي
(أكثر من التصديق الجازم) القاطع (بظاهر هذه العقيدة) ثم تم (فاما البحث والتفتيش) وامعان
النظر وإجالة الفكر (وتكاف نظم الادلة) وتنسيق البراهين (فلم يكفوه أصلا) ومن شاهد أحوال
الاولين انكشف له الامر قال المصنف في الاملاء اعلم أن أهل الاعتقاد المجرد عن تحصينه بالعلم وتوثيقه
بالادلة ينقسمون من وجه على ثلاث حالات الاولى أن يعتقد أحدهم جميع أركان الايمان على ما يكمل
عليه في الغالب لكنه على طريق التقليد الثانية أن لا يعتقد البعض الاركان مما فيه خلاف اذا انفرد
ولم ينصف اليه في اعتقاده سواء هل يكون به مؤمنا أو مسلما مثل أن يعتقد وجود الواحد فقط أو
يعتقد انه موجود حتى لا غير وأمثال هذه التقريرات ويخلو عن اعتقاد باقي الصفات خلوا كاملا
لا يعتقد فيها حق ولا باطلا الثالثة أن يعتقد الوجود كما قلناه أو الوجود والوحدانية والحياة وفي باقي
الصفات على ما لا يوافق الحق بما هو بدعة أو ضلالة وليس بكفر صراح والذي يدل عليه العلم ويستنبط
من ظواهر الشرع ان أرباب الحالة الاولى والله أعلم على سبيل نجاة ووصف ايمان واسلام وأما أهل
الحالة الثانية فالمتقدمون من السلف لم يشتهر عنهم في صورة هذه المسئلة ما يخرج صاحب هذه العقيدة
عن حكم الايمان والاسلام والمتأخرون مختلفون وكثير خاف أن يخرج من اعتقد وجود الله تعالى
واظهار الاقرار به ونبيه صلى الله عليه وسلم من الاسلام ولا يبعد أن يكون كثير ممن أسلم من الاجلاف
والرعيان وضعفاء النساء والاتباع هذا عقده بلا مزيد عليه ولو سألوا واستكشفوا عن الله عز وجل
هل له ارادة أو كلام أو بقاء أو ماشا كل ذلك وهل له صفات معنوية ليست هي هو ولا هي غيره وما
وجدوا يجادلون ذلك ولا يعقلون وجه ما يخاطبون به وكيف يخرج من اعتقد وجود الله تعالى ووحدانيته
تعالى مع الاقرار بالنبوة من حكم الاسلام والنبى صلى الله عليه وسلم قد رفع القتال والقتل عنهم فأوجب
حكم الايمان والاسلام لمن قال لا اله الا الله وعقد عايناه هذه الكلمة لا تقتضي أكثر من اعتقاد الوجود
والوحدة في الظاهر وعلى البديهة من غير نظر ثم سمعنا عن قالها في صدر الاسلام ولم يعلم بعدها الا
فرائض الوضوء والصلاة وهيئات الاعمال البدنية والكف عن أذى المسلم ولم يبلغنا انهم تدارسوا علم
الصفات وأحوالها ولا هل الله عالم يعلم أو عالم بنفسه أو هو باق ببقاء أو بنفسه وأشياء هذه المعارف
ولا يدفع ظهور هذا الامعان أو جاهل بسيرة السلف وما جرى بينهم ويدل على قوة هذا الجانب في
الشرع ان من استكشف منه على هذه الحالة وتحققت منه وأبى أن يدعن الى تعلم ما زاد على ما عنده
لم يفت أحد بقتله ولا باسترقاقه والحكم عليه بالخلود في النار عسير جدا وخطر عظيم مع ثبوت الشرع
بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة اه المقصود منه (وان أراد أن يكون من سالكى طريق الآخرة)
وقطع عنه شواغل الدنيا (وساعده) مع ذلك (التوفيق) الالهى (حتى اشتغل بالعمل) بما علمه (ولازم)

الثبات كالطود الشاخي
لا تحركه الدواهي
والصواعق وعقيدة
المتكلم الحارص واعتقاده
بتقسيمات الجدول تخطيط
مرسل في الهواء تفتيشه
الرياح مرة هكذا ومرة
هكذا الامن يجمع منهم دليل
الاعتقاد فتلقفه تقليدا كما
تلقف نفس الاعتقاد
تقليدا اذلا فرق في التقليد
بين تعلم الدليل أو تعلم
المدلول فتلقين الدليل
شيء والاستقلال بالنظر
شيء آخر بعيد عنه ثم
الصبي اذا وقع نشوؤه على
هذه العقيدة ان اشتغل
بكسب الدنيا لم ينفخ له
غيرها ولكنه سلم
في الآخرة باعتقاد أهل
الحق اذلم يكاف الشرع
اجلاف العرب أكثر من
التصديق الجازم بظاهر
هذه العقائد فاما البحث
والتفتيش وتكاف نظم
الادلة فلم يكفوه أصلا وان
أراد أن يكون من سالكى
طريق الآخرة وساعده
التوفيق حتى اشتغل بالعمل
ولازم

التقوى) والخشية (ونهى النفس) الامارة (عن الهوى) عن كل ما تستلذه وتقبل اليه (واشتغل بالرياسة) الشرعية (والمجاهدة) المعنوية (انفتحت له أبواب) وطرق (من الهداية) ما (تكشف عن حقائق) هذه (العقيدة) وتفصح عن رموزها وأسرارها (بنور الهى يقذف في قلبه بسبب) تلك (المجاهدة بتحقيق الوعد تعالى) السابق (اذ قال) في كتابه العزيز (والذين جاهدوا فىنا) أى أعداءهم لاجلنا (لنهدىهم سبلنا) أى الطرق الموصلة اليها (وان الله مع المحسنين) بالنصر والاعانة والتوفيق وقد تقدم أقسام الجهاد وما يتعلق بهذه الآية في كتاب العلم (وهو الجوهر النفس الذى هو غاية ايمان الصديقين والمقربين) أما المقربون فهم أرباب المقام الثالث في التوحيد وهو لاعرا أو علامة الحدوث في المخالقات لائحة وعانوا حالات الافتقار الى الله عز وجل وانحسروا وسمعوا جميعها تدل على التوحيد راشدة ناصحة ثم رأوا الله عز وجل بايمان قلوبهم وشاهدوه بغير أرواحهم ولا حظوا جلاله وجلاله بخفى أسرارهم وهم مع ذلك في درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم في اليقين وصفاء القلب وأما الصديقون فهم أهل المرتبة الرابعة في التوحيد وهؤلاء رأوا الله عز وجل ثم رأوا الاشياء بعد ذلك فلم يروا في الدارين غيره ولا اطاعوا في الوجود على سواء والمريدون في الغالب لا بد لهم أن يحلوا في المرتبة الثالثة وهى توحيد المقربين ومنها ينتقلون وعليها يعبرون الى المرتبة الرابعة وأما المرادون فهم في الغالب مبتدئون بمقامهم الاخير وهى المرتبة الرابعة ومنه كنهون فيها ومن أهل هذا المقام يكون القناب والادوات والبدلاء ومن أهل المرتبة الثالثة يكون النقباء والحياء والشهادا والصالحون (واليه الاشارة بالسر الذى وقر في قلب أبي بكر الصديق رضى الله عنه حيث فضل به الخلق) لما تقدم في كتاب العلم ماسبقكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا بكثرة صيام واكن بسروقر في صدره (وانكشاف ذلك انسر) الذى سبق حضرة الصديق به في سيره الناس هو رؤية الله وحده وعدم رؤية الاشياء قبله (بل تلك الاسرار) التى تنشأ لأرباب المقام الثالث (له درجات) متنوعة لاهله في القرب والبعد (بحسب درجات المجاهدة) بحسب (درجات الباطن في النظافة والطهارة) بتفريغه (عن سوى الله وفي الاستضاءة بنور اليقين) والمعرفة والعقل وفي عمارة السر بمشاهدة المحبوب (وذلك كنفات الخلق في أسرار الطب والفقه وسائر العلوم اذ يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد) والرياضات (واختلاف الفطرة) التى فطر عليها (في الذكاء والفطنة) واتقاد الباطن وانقسام كل منهم في الحالين كانقسام حفاظ القرآن مثلاً فمن حافظ لبعضه ويكون ذلك البعض أكثر أو كثيراً منه دون كماله ومن حافظ لجميعه لكنه متلعم فيه ومن حافظه ماهر في تلاوته غير متوقف فيه (فكلاً لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه) وكل على قدر حظه منه بما أتبع له من الازل وبسبب اختلاف تلك الدرجات اختلفت أحوالهم والحاصل مما سبق من كلام المصنف أن الصبيان والعوام لا ينبغي أن يلقنوا بأكثر مما ذكر في العقيدة المختصرة فان فيها مقنعا لهم وزجرا عن الوقوع فيما يضرهم وفي معنى العوام كل من لا يوصف بهذه الصفات وهى التجرد لطاب المعرفة والاستعداد لها والخلاص عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب البهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام كما ستأتى الاشارة اليها في كلام المصنف فيما بعد فالحق الصريح الذى لامرأه فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعنى مذاهب الصحابة والتابعين وقد قال المصنف في الجوامع ان حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن عوام الخلق يجب عليهم في معتقدهم سبعة أمور أحدها التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكون ثم الكف ثم الامساك ثم التسليم لاهل المعرفة أما التقديس فأعنى به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها وأما التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق وانه حق على الوجه الذى قاله وأراد به وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقر بان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان

التقوى ونهى النفس
عن الهوى واشتغل
بالرياسة والمجاهدة
انفتحت له أبواب الهداية
تكشف عن حقائق هذه
العقيدة بنور الهى يقذف
في قلبه بسبب المجاهدة
تحقيق الوعد عز وجل
اذ قال والذين جاهدوا فىنا
لنهدىهم سبلنا وان الله مع
المحسنين وهو الجوهر
النفس الذى هو غاية
ايمان الصديقين والمقربين
واليه الاشارة بالسر الذى
وقر في صدر أبي بكر الصديق
رضى الله عنه حيث فضل
به الخلق وانكشاف ذلك
السر بسبب تلك الاسرار له
درجات بحسب درجات
المجاهدة ودرجات الباطن
في النظافة والطهارة عما
سوى الله تعالى وفي
الاستضاءة بنور اليقين
وذلك كتفا وت الخلق
في أسرار الطب والفقه
وسائر العلوم اذ يختلف ذلك
باختلاف الاجتهاد
واختلاف الفطرة في الذكاء
والفطنة وكلاً لا تنحصر تلك
الدرجات فكذلك هذه

ذلك ليس من شأنه وحرفته وأما السكوت فانه لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأنه في خوضه فيه مخاطر دينيه وأنه يوشك أن يكفر إن خاض فيه عن حيث لا يشعر وأما المسالك فهو أن لا يتصرف في تلك الالفاظ الواردة بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الاراد والاعراب والتصريف والصفة وأما الكيف فان يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد أن ذلك وان خفي عليه العجز فقد لا يخفى على الرسول صلى الله عليه وسلم أو على الانبياء أو على الصديقين والاولياء فهذه سبعة وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شيء منها (مسئلة فان قلت تعلم الجدل والكلام) هل هو (مذموم كعلم النجوم) وما يجري مجراه (أو هو مباح) لا يشاب على فعله ولا يعاقب على تركه (أو) هو (مندوب اليه) ما الجواب عن ذلك (فاعلم أن للناس في هذا) المبحث (غلوا) أي تجاوزا عن الحد (واسرافا) أي ابعادا في المجاوزة عنه (في أطراف فن قال انه بدعة) قبيحة (وحرام) لا يحل الاشتغال به (وان العبدان لقي الله بكل ذنب سوى) وفي نسخة ما خلا (الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام) وهو قول الشافعي كما سيأتي سنده (ومن قائل انه واجب) تعلمه (وفرض اما على الكذابة) وهو قول أكثر المتأخرين من المتكلمين (أعلى الاعيان) وهو أبعد الاقوال فان الله سبحانه وتعالى لم يفرض على كل انسان أن يكون متكلما بجدليا والقائلون بوجوبه يقولون (انه أفضل الاعمال) أي الاعتقادية (وأعلى القربات) الى الله تعالى (فانه تحقيق لعلم التوحيد) الذي هو متضمن على معرفة وحدانية الله تعالى بما يليق بذاته وصفاته (ونضال) أي دفاع (عن دين الله تعالى) يرد شبه المخالفين وابطال براهين الزائغين والواجب العيني في التوحيد ما يخرج المكاف من التقليد الى التحقيق وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولوجيل والسكنى فيه ما يقتدر معه على تحقيق مسائله واقامة الادلة التفصيلية عليها وازالة الشبهة عنها اذ يجب كفاية على أهل كل قطر يشق الوصول منه الى غيره أن يكون فيهم من هو متصف بذلك ولا يخفى أن حصول ذلك متوقف على تعلم علم الكلام (والى التحريم ذهب الأئمة) الاربعة أبو حنيفة (والشافعي ومالك وأحمد بن محمد بن حنبل وسفيان) الثوري وأبو يوسف (وجميع أهل الحديث من الساف) الصالحين (قال أبو عبد الاعلى) هكذا في النسخ وهو يونس بن عبد الاعلى بن موسى بن ميسرة الصوفي أبو موسى المصري الفقيه المقرئ ولد سنة ١٧٠ سمع الحديث عن ابن عيينة وابن وهب والوليد بن مسلم ومنصور بن عيسى والشافعي واختص به روى عنه مسلم والنسائي وابو عوانة وأبو الطاهر المديني وخلق (سمعت الشافعي رحمه الله تعالى يقول يوما وقد ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمي المعتزلة) قلت حنص هذا يلقب بالفرد تفقه على الامام أبي يوسف وكان من أصحابه ثم مال الى رأى المعتزلة وصار يناضل عنهم حتى صار من متكلميهم وقال الربيع كان الشافعي يقول له حفص المنفرد ولا يقول الفرد (لان يلقى الله تعالى العبد بكل خطيئة ما خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشئ من الكلام) وروى هذا القول عن الامام من وجوه أخرجه ابن أبي حاتم في كتاب المناقب له قال سمعت الربيع قال أخبرني من سمع الشافعي يقول لان يلقى الله المرء بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشئ من الاهواء رواه غير واحد عن الربيع انه سمع الشافعي يقول وقال ابن خزيمة سمعت الربيع لما كان الشافعي حفصا الفرد فقال حفص القرآن مخلوق فقال له الشافعي كفرت بالله العظيم ورواه ابن أبي حاتم عن الربيع حديثي من أثق به وكنت حاضرا في المجلس فسأته (ولقد سمعت من حفص كلاما ما أقدر أن أحكيه) وهو قوله القرآن مخلوق (وقال أيضا قد اطاعت من أهل الكلام على شيء ما طنته قط) أخرجه اللالكائي من رواية عبد الرحمن بن أبي حاتم حديثنا يونس بن عبد الاعلى قال قال لي

* (مسئلة) * فان قلت تعلم الجدل والكلام مذموم كعلم النجوم أو هو مباح أو مندوب اليه فاعلم أن للناس في هذا غلوا واسرافا في أطراف فن قائل انه بدعة وحرام وان العبد ان لقي الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير له من ان يلقاه بالكلام ومن قائل انه واجب وفرض اما على الكفاية أو على الاعيان وأنه أفضل الاعمال وأعلى القربات فانه تحقيق لعلم التوحيد ونضال عن دين الله تعالى والى التحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف قال ابن عبد الاعلى رحمه الله سمعت الشافعي رضي الله عنه يوم ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمي المعتزلة يقول لان يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشئ من علم الكلام ولقد سمعت من حفص كلاما لا أقدر أن أحكيه وقال أيضا قد اطاعت من أهل الكلام على شيء ما طنته قط

ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ماعدا الشرك خيره من أن ينظر في الكلام وحكي الكرابيسي أن الشافعي رضى الله عنه سئل عن شيء من الكلام فغضب وقال سل عن هذا حفص الفرد وأصحابه أنزاهم الله وما مرض الشافعي رضى الله عنه دخل عليه حفص الفرد فقال له من أنا فقال حفص الفرد لا حفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه وقال أيضا لعلم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروامنه فرارهم من الأسد وقال أيضا إذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد بأنه من أهل الكلام ولادين له قال الزعفراني قال الشافعي حكى في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجر يد ويطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام وقال أحمد بن حنبل لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا تكاد ترى أحدا نظري في الكلام الا وفي قلبه دغل وبالغ في ذمه حتى هجر الحرث المحاسبي مع زهده وورعه

الشافعي تعلم يا أبا موسى لقد اطلعت من أصحاب الكلام على شيء ما ظننت أن مسلما يقول ذلك (ولان يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ماعدا الشرك خيره من أن ينظر في الكلام) أخرجه اللالكاني من رواية أبي نعيم عبد الملك بن محمد الجرجاني يقول سمعت الربيع يقول سمعت الشافعي يقول وناظره رجل من أهل العراق فخرج الى شيء من الكلام فقال هذا من الكلام دعه قال وسمعت الشافعي يقول لان يبتلى الله المرء بكل ذنب نهى الله عنه ماعدا الشرك به خيره من الكلام (وحكى) الحسين ابن علي أبو علي (الكرايسى أن الشافعي سئل عن شيء من الكلام فغضب وقال سل عنه هذا يعنى حفص الفرد وأصحابه أنزاهم الله) وكان الكرايسى من متكلمي أهل السنة أستاذ في علم الكلام كما هو استاذ في الحديث والفقه وكان الامام أحمد يتكلم فيه بسبب مسئلة اللفظ وهو أيضا كان يتكلم في أحمد فلذلك تحجب الناس الاخذ عنه (و) بروى انه لما مرض الشافعي دخل عليه حفص الفرد وقال من أنا قال حفص الفرد لا حفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه) أى من القول بخلق القرآن وأخرج اللالكاني في السنة من رواية محمد بن يحيى بن آدم المصري أخبرنا الربيع قال سمعت أبا شعيب قال حضرت الشافعي وحفص الفرد سألا الشافعي فاحتج عليه بان كلام الله غير مخلوق وكفر حفص المنزرد قال الربيع وليفقه فقال أراد الشافعي قتلى (وقال أيضا لعلم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروامنه فرارهم من الأسد) رواه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم قال سمعت الشافعي يقول فساقه الا انه قال في الأهواء بدل من الأهواء هكذا هو في نسخة ابن كثير وأخرج اللالكاني من رواية عبد الرحمن بن أبي حاتم قال قال الحسن بن عبد العزيز الجروى قال كان الشافعي ينهى النهى الشديد عن الكلام في الأهواء ويقول أحدهم اذا خالفه صاحبه قال كفرت والعلم فيه انما يقال أخطأت وقال ابن كثير قال محمد بن اسمعيل الكرابيسي يقول قال الشافعي كل متكلم على الكتاب والسنة فهو الجد وما سواه فهو هذيان (وقال أيضا اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد بأنه من أهل الكلام ولادين له) أخرجه ابن عبد البر في كتاب العلم ولفظه قال يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعي يقول اذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى أو الاسم المسمى فاشهدوا عليه انه من أهل الكلام ولادين له قال ابن السكيت وهذا أمثاله مما روى في ذم الكلام وقد روى ما يعارضه وللحافظ ابن عساكر في التبيين على أمثال هذه الكلمة كلام لا مزيد على حسنه (وقال الزعفراني) هو الحسن بن محمد ابن الصلاح أبو علي البغدادي (قال الشافعي حكى في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجر يد) أى جريد النخل تعزيرا (ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام) وهذا قدرناه أيضا أبو ثور عن الشافعي الا أنه فيه وأقبل على الكلام مكان وأخذ في الكلام وأخرج الخطيب في شرف أصحاب الحديث من رواية زكريا بن يحيى البصري حدثنا محمد بن اسمعيل سمعت أبا ثور والحسين بن علي يقولان سمعنا الشافعي يقول فساقه وزاد بعد قوله بالجر يد ويحملوا على الابل وقال أبو نعيم بن عدي وغيره قال داود بن سليمان عن الكرابيسي سمع الشافعي يقول حكى في أهل الكلام حكم عمر في ضبيغ وأخرج اللالكاني من رواية أحمد بن اسمرم المعقل قال قال أبو ثور سمعت الشافعي يقول ما تردى أحد بالكلام قد أفلح وأخرج أيضا من رواية ابن أبي حاتم حدثنا الربيع قال رأيت الشافعي وهو نازل من الدرجة وقوم في المسجد يتكلمون بشيء من الكلام فصاح فقال اما أن تجاور وتابخير واما أن تقوموا عن هذه الآثار وغيرها دالة على أن الشافعي كان شديدا النهى عن علم الكلام (وقال أحمد بن محمد بن حنبل) الشيباني رحمه الله تعالى (لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا تكاد ترى أحدا نظري في) علم (الكلام الا وفي قلبه غل) وهو تدرع الحياة والعداوة (وبالغ فيه) أى في ذمه (حتى هجر الحرث بن أسد بن عبد الله المحاسبي) شيخ الجنيد (مع زهده وورعه) وتقواه وجمعه بين علمي

على الظاهر والباطن (بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة) من المعتزلة والرافضة فان الامام أحمد كان يشدد النكير على من يتكلم في علم الكلام خوفا أن يجرد ذلك الى ما لا ينبغي ولا شك ان السكوت عنه مالم تدع اليه الحاجة أولى والكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة وكان الحرث قد تكلم في مسائل من علم الكلام قال أبو القاسم النصر بأذى بلغني ان الامام أحمد هجره بهذا السبب وقال له الامام أحمد لما أنكر عليه تلك المقالات وأجابته الحرث بأنه انما ينصر السنة ويرد على البدعة (ويحك أأنت تحكي بدعتهم أولا) أي أقوالهم التي أحدثوها بدلا لثلاثها ورايينها (ثم ترد عليهم) بعد ذلك بنقض أدلتها (أأنت تحمل الناس بتصنيفك) هذا (على مطالعة) أقوال (البدع) والتفكير في تلك الشبهات (فيدعوهم فعلمهم ذلك الى) أحداث (الرأي) في الدين (والبحث) في مسائل الاعتقاد فكأنه قصد بذلك سد هذا الباب رأسا وكل منهما من رؤساء الأئمة وهذه الامة والظن بالحرث انه انما تكلم حيث دعت الحاجة ولكل مقصد والله يرحهما (وقال أحمد) أيضا (علماء الكلام زنادقة) قال صاحب البارع زنديق وزنادقة وزنادق وزناديق وليس ذلك من كلام العرب في الاصل وقال الازهرى زنادقة الزنديق انه لا يؤمن بالاخرة ولا بوحداية الخالق وقال غيره المشهور ان الزنديق هو الذي لا يتسلك بشريعة ويقول بدوام الدهر وتعبر العرب عن هذا بقولهم لمحد أي طاعن في الاديان (وقال مالك) بن أنس الامام (أرأيت ان جاء من هو أجدل منه) أي أكثر جدلا (أيدع دينه) الذي اعتقده (كل يوم لدين جديد يعني ان أقوال المتجادلين تتقاوم) أي فلا يعتمد على تلك الأقوال لكونها في معرض الزالة بما هو أقوى وأخرج اللالكائي في السنة من رواية الحسن بن علي الحلواني قال سمعت اسحق بن عيسى يقول قال مالك بن أنس كلما جاء رجل أجدل من رجل ترك ما نزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم لجلده وأخرج من رواية محمد بن حاتم بن بزيع قال سمعت ابن الطباع يقول جاء رجل الى مالك بن أنس فسأله عن مسألة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فقال أرأيت لو كان كذا قال مالك فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قال وقال مالك أو كلما جاء رجل أجدل من رجل آخر رد ما أنزل جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم وأخرج أيضا من رواية القاضي عن مالك قال مهما تلاعبت به من شيء فلا تلاعبن بأمر دينك (وقال مالك) أيضا (لا تجوز شهادة أهل البدع والاهواء) اذا كانت بدعتهم تحمل على الكفر والخروج من الدين وفي كتاب معين الحكام لابن عبد الرزيع من المالكية وقع في المبسوط من قول عبد الله بن وهب انه لا تجوز شهادة القارئ على القارئ لانهم أشد الناس تحاسدا وتباغضا ولعل هذا الذي رواه ابن وهب هو الذي اقتضاه قول مالك (فقال بعض أصحابه في تأويله انه أراد باهل الاهواء) والبدع (أهل الكلام على أي مذهب كانوا) أي لما ينشأ منه من التحاسد والتباغض والعصية والاغراض الناسفة وهذا الذي ذكره المصنف من السياقين انما دلالتهم على المقصود بطريق الفهم كما لا يخفى وقد قال اللالكائي في كتاب السنة قال مضعب بلغني عن مالك بن أنس انه كان يقول الكلام في الدين كله أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يعني أهل المدينة ينهون عن الكلام في الدين ولا أحسب الكلام الا فيما كان تحت عمل وأما الكلام في الله فالسكوت عنه (وقال أبو يوسف) يعقوب بن ابراهيم القاضي الانصاري وهو الامام المقدم من أصحاب الامام أبي حنيفة (من طلب العلم بالكلام تزندق) أخرجه اللالكائي في السنة فقال أخبرنا أحمد بن محمد بن ميمون النهر ساسي بها حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى الخطيب أخبرنا أبو جعفر بن أبي الدميك قال سمعت بشر بن الوليد الكندي يقول سمعت أبا يوسف يقول من طلب المال بالكيمياء أفلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وأورده الذهبي في التارخ والخطيب في شرف أصحاب الحديث من رواية بشر بن الوليد زيادة من تتبع غريب الحديث كذب (وقال الحسن) بن يسار أبو سعيد البصري (لا تجالسوا أهل الاهواء) يعني أهل البدع (ولا تجادلوهم) أي لا تنفعوا لهم باب المجادلة في الدين

بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة وقاله ويحك أأنت تحكي بدعتهم أولا ثم ترد عليهم أأنت تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير في تلك الشبهات فيدعوهم ذلك الى الرأي والبحث وقال أحمد رحمه الله علماء الكلام زنادقة وقال مالك رحمه الله أرأيت ان جاء من هو أجدل منه أيدع دينه كل يوم لدين جديد يعني أن أقوال المتجادلين تتفاوت وقال مالك رحمه الله أيضا لا تجوز شهادة أهل البدع والاهواء فقال بعض أصحابه في تأويله انه أراد باهل الاهواء أهل الكلام على أي مذهب كانوا وقال أبو يوسف من طلب العلم بالكلام تزندق وقال الحسن لا تجادلوا أهل الاهواء ولا تجالسوهم

(ولا تسمعوا منهم) أي مقالاتهم فكل من ذلك مضر (وقد اتفق أهل الحديث) من السلف الصالحين (على هذا) الذي ذكر من علم الكلام والنهي عن الاشتغال به وأجمعوا عليه (ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات) والتشديدات (فيه وقالوا) مستدلين بأن (ما سكبت عنه الصحابة) رضوان الله عليهم (مع أنهم أعرف بالحقائق) اللغوية والشرعية (وأفصح بترتيب الالفاظ) بعضهم مع بعض (من غيرهم) ممن أتى بعدهم (الالعلمهم بما يتولد منه من الشر) فمن ذلك ما أخرجه اللالكائي في السنة من رواية يونس بن عبد الأعلى حدثنا ابن وهب أخبرنا عبد الله بن محمد بن زياد ومالك بن أنس عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذروني ما تركتكم فإنما هالك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فاستنيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم أخرجه البخاري من رواية مالك ومسلم من رواية سفيان عن أبي الزناد وأخرج من رواية أبي العوام عن قتادة ومن الناس من يحادل في الله بغير علم قال صاحب بدعة بدعوا إلى بدعته (ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون ثلاث مرات) هكذا أخرجه مسلم في القدر من صحيحه قال قال ذلك ثلاثا وأخرجه الامام أحمد في القدر أيضا وأبو داود في السنة وليس عندهما ذكره ثلاث مرات كلهم عن ابن مسعود رضي الله عنه رفعه (أي المتعمقون) المتقرون (في البحث والاستقصاء) يقال تنطع الرجل إذا تنطس في عمله قال الزخشي في الفائق أراد النهي عن التماسي والتلاحق في القراءة المختلفة وإن مرجعها إلى واحد من الحسن والصواب اه وقال النووي فيه كراهة التقعر في الكلام بالتشديق وتكلف الفصاحة واستعمال وحشي اللغة ودقائق الاعراب في مخاطبة العوام ونحوهم اه وقال غيره المراد بالحديث الغالبون في خوضهم فيما لا يعينهم وقيل المتعنتون في السؤال من عويص المسائل التي يندر وقوعها وقيل المبالغون في العبادة بحيث تخرج عن قوانين الشريعة ويستمرسل مع الشيطان في الوسوسة وقال الحافظ ابن حجر قال بعض الأئمة التحقيق أن البحث عما لا يوجد فيه نص قسمان أحدهما أن يبحث في دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوهها فهذا مطلوب لا مكروه بل ربما كان فرضا على من تعين عليه الثاني أن يدقق النظر في وجوه الفروق فيفرق بين المتماثلين بفرق ولا أثر له في الشرع مع وجود وصف الجمع أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردى مثلا فهذا الذي ذمه السلف وعابه وعليه ينطبق خبر هلك المتنطعون فرأوا فيه تضيق الزمان بما لا طائل تحته ومثله الكثير من التفريع على مسألة لا أصل لها في كتاب ولا سنة ولا إجماع وهي نادرة الوقوع فيصرف فيها زمانا كان يصرفه في غيرها أولى سيما إن لزم منه اغفال التوسع في بيان ما يكثر وقوعه وأشد منه البحث عن أمور معينة ورد الشرع بالإيمان بها مع ترك كفيتهما ومنهما ما يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال عن الساعة والروح ومدة هذه الأمة إلى أمثال ذلك مما لا يعرف ذلك إلا بالنقل الصرف وأكثر ذلك لم يثبت فيه شيء فيجب الإيمان به بغير بحث (واحتجوا أيضا بأن ذلك لو كان من) جملة (الدين لكان ذلك أهم ما يأمربه رسول الله صلى الله عليه وسلم) أصحابه إذ هو أمور بتبليغ أمور الدين (ويعظم طريقه) الموصل إليه (ويشئ على أربابه) أي جملة وفي نسخة عليه وعلى أربابه (فقد علمهم الاستحجاء) فيما أخرجه مسلم في صحيحه عن سلمان رضي الله عنه (ونديهم إلى علم الفرائض) فيما أخرجه ابن ماجه والحاكم والبيهقي عن أبي هريرة رضي الله عنه تعلموا الفرائض وعلموه الناس فانه نصف العلم وهو ينسب وهو أول شيء يترع من أمته قال الحافظ الذهبي فيه حفص بن عمر بن أبي العطف واه بكرة وقال ابن حجر الحافظ مداره على حفص وهو متروك وقال البيهقي تفرد به حفص وليس بقوي وفي رواية فانه من الدين وأخرج أحمد والترمذي والنسائي والحاكم وصححه بلفظ تعلموا الفرائض وعلموها الناس فاني امرؤ مقبوض وان العلم سيقبض حتى يختلف اثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما قال الحافظ في الفتح رواه مؤثرون إلا أنه اختلف فيه على عوف

ولا تسمعوا منهم وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه وقالوا ما سكبت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الالفاظ من غيرهم الالعلمهم بما يتولد منه من الشر ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون هلك المتنطعون أي المتعمقون في البحث والاستقصاء واحتجوا أيضا بأن ذلك لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمربه رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعلم طريقه ويثنى عليه وعلى أربابه فقد علمهم الاستحجاء ونديهم إلى علم الفرائض

وأثنى عليهم ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا عن القدر وعلى هذا (٥١) استمر الصحابة رضي الله عنهم فالزيادة على الاستاذ

طغيان وتعلم وهم الاستاذون والقدر ونحن الاتباع والتلامذة وأما الفرقة الاخرى فاحتجوا بان قالوا ان المحذور من الكلام ان كان هو لفظ الجوهر والعرض وهذه الاصطلاحات الغريبة التي لم نعهدها الصحابة رضي الله عنهم فالامر فيه قريب اذا من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم كالحديث والتفسير والفقه ولوعرض عليهم عبارة النقض واليكسر والتركيب والتعديدية وفساد الوضع الى جميع الاسئلة التي تورد على القياس لما كانوا يفتقرونه فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح كاحداث آنية على هيئة جديدة لاستعمالها في مباح وان كان المحذور هو المعنى فحسن لانعني به الامعرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته كاجاء في الشرع فن أن تحرم معرفة الله تعالى بالدليل وان كان المحذور هو التشعب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفرض اليه الكلام فذلك محرم ويجب الاحتراز عنه كما أن الكبر والعجب والرياء وطلب الرياسة مما يفرض اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لاجل أدائه اليه

الاعرابي وأخرج الترمذي من حديث أنس وأقرضهم زيد بن ثابت (وأثنى عليهم) حيث قال خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وقال في افتراق الاثم الناجية منهم واحدة فقبل من هم فقال ما أنا عليه وأصحابي (ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا) فيما أخرجه الطبراني في الكبير عن ابن مسعود وعن ثوبان وابن عدي في الكامل عن عمر بن الخطاب رفعوه اذا ذكر أصحابي فأمسكوا واذا ذكرت النجوم فأمسكوا واذا ذكر القدر فأمسكوا أي لما في الخوض في الثلاثة من المفسدات التي لا تحصى وقد مر هذا الحديث في كتاب العلم وأشبعنا الكلام عليهم من جهة الصناعة الحديثة قال البغوي القدر سر الله لم يطلع عليه ملكا مقربا ولا نبيا مرسل لا يجوز الخوض في البحث عنه من طريق العقل بل يعتقد انه تعالى خلق الخلق فجعلهم فريقتين أهل عين خلقهم للنعيم فضلا وأهل شمال خالقهم للجهنم عدلا (وعلى هذا استمر الصحابة) رضي الله عنهم يروى انه سأل رجل عليا كرم الله وجهه عن القدر فقال طريق الظلم لا تسلكه فأعاد فقال بحر عيق لا تلج فاعاد فقال سر الله قد خفي عليك فلا تنقشه (فالزيادة على الاستاذ) بضم الهمزة وآخره ذال معجمة رئيس الصنعة أعجمي استمر استعمله في الشيخ الكامل (طغيان) وتجاوز عن الحد (وظلم) أي وضع في غير موضعه (وهم) أي الصحابة رضي الله عنهم (الاستاذون) الكاملون (والقدوة) لمتبعيهم (ونحن الاتباع التلامذة) جمع تليذ بالكسر قيل أعجمي معرب وقيل أصله من التلم وهو شق الارض ووضع البذر فيها لينبت وبالجملة فعلم الكلام والجدل كما أفصح عنه المصنف في املائه على هذا الكتاب انه علم لفظي وأكثره احتمال وهمي وهو عمل النفس وتخليق الفهم وليس بشدة المشاهدة والكشف ولا جل هذا كان فيه السمين والغث وشاع في حال المناضلة فيه ايراد القطعي وما هو في حكمه من غلبة الظن وابداء الصحيح والزمام مذهب الخصم وسيأتي لذلك زيادة ابضاح قريبا ان شاء الله تعالى (وأما الفرقة الاخرى) القائلون بوجوب الاشتغال به (احتجوا بان المحذور) أي المنوع (من الكلام) وما يتعلق به (ان كان هو لفظ الجوهر والعرض) والهيولى والماهية والتحيز (وهذه الاصطلاحات الغريبة) كما موضوع والمحمول وهذا مركب من الشكل الفلاني والملازمة ممنوعة والصغرى والكبرى والمقدمة والنتيجة (التي لم يعهدها الصحابة) رضوان الله عليهم ولا التابعون لهم باحسان (فالامر قريب) أي سهل (اذا من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم) والتعليم كالحديث والتفسير والفقه وأصول كل من ذلك (فلو عرض عليهم عبارة النقض واليكسر والتركيب والتعديدية وفساد الوضع) وما أشبه ذلك (لما كانوا يفتقرونه) اذ لم يعهدهوا ذلك ولا القوة (فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح) لا ينكر (كاحداث آنية على هيئة جديدة) لم تسبق (لاستعمالها في مباح) شرعي (وان كان المحذور هو المعنى) المقصود لذاته (فحسن لانعني به الامعرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق جل وعز) ومعرفة (صفاته) كاجاء به الشرع فن أن تحرم معرفة الله تعالى بالدليل (بل هو مطلوب بهذا الوجه) (وان كان المحذور هو التشعب) أي الخاصة ورفع الاصوات (والتعصب) في ذلك (والعداوة والبغضاء) وما يفرض اليه الكلام (من الزام مذهب الخصم وتكثير الآراء الوهمية فيه) فذلك محرم (اتفاقا لا نقول بجوازه في حال من الاحوال بل (يجب الاحتراز منه) والاحتجاب عنه) كما ان الكبر والرياء وطلب الرياسة (والتكالب عليها) أيضا مما يفرض اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم أيضا يجب الاحتراز منه ولكن لا يمنع عن العلم (والاشتغال به والسعي في تحصيله) (لاجل أدائه اليه) وكونه مفضيا اليه وقد ألم بهذا البحث أبو الوفاء البوسني في شرحه على الكبرى تحقيقا لما يوجب العلم هو العلوم كلها وسائل الى المقصود لا يقال فيها مذموم ولا محرم ومن حرم بعضها فحرم جميعها والا فن أن التخصيص ومن أنكر أن يكون بعض ذلك وسيلة فالعين يكذب به فقال ولما تكاثرت الاهواء والبدها وافتقرت الامة على فرق وعظمت على الحق شبه المبطلين انتفض علماء الامة الى مناضلتهم باللسان كمناضلة السلف باللسان فاحتاجوا الى مقدمات كلية

اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لاجل أدائه اليه

وقواعد عقلية واصطلاحات واوضاع يجعلونها على النزاع وينقطعون بها مقاصد القوم عند الدفاع فدروا
 ذلك وسموه علم الكلام وأصول الدين ليكون بازاء أصول الفقه ثم قال فان قيل ان الكلام والمنطق
 مبتدعان وكل بدعة يجب اجتنابها فانما لانسلم ان كل بدعة تجتنب اذ منها ما يستحسن ولو سلمنا انها فغيرها
 من العلوم كالحساب والطب والتنجيم وصناعاتي الاصول والحديث والادب ونحوها كذلك فان قال السلف
 كانوا يحسبون ويعالجون ويجهلون ويحدثون وانما أحدث في هذه الصناعة الانقلاب قلنا وكذلك كانوا
 يفسرون ويستدلون ويعلمون ولا معنى للمنطق الا هذا كيف وهو الذي في الطباع مر كوز ولا ينفل عنه
 عاقل فمن حرمه اما أن يحرمه لكونه حراما بوجه آخر فان أراد الاول قلنا لانسلم ان مر كوزيته فوجب
 حصوله وعدم الفائدة في تعلمه اذ النفس غافلة حتى تنتبه والمركوز انما هو العقل الفطري والوجدان حاكم
 بأن النفس خالية عن العلوم بل وعن الاستعداد حتى تستعد بال قوانین نعم لانكر أن يكون ذو فطرة سليمة
 لا يحتاج الى تعلم كالعربي المستغنى عن تعلم العربية فان زعم هذا المنكر ان فطرته هكذا لا يحصل له أن
 يقبس سائر العقول بعقله ولا أن يسد الباب على غيره اذ وجدانه لا ينهض دليلا على ما أراد وان أراد الثاني
 قلنا ما وجه حرمته فان قال لكونه بدعة قلنا تقدم جوابه وان كان لشي آخر فعليه بيانه اه كلام اليوسى
 أما ادعاؤه ان العلوم كلها نافعة ووسائل الى المقصود فهو على الاطلاق غير متجه كما سيأتي بيانه في سياق
 المصنف فان فيه مقنعا وأما غلوه في الشناء على المنطق وكونه مر كوزا في الطباع السليمة فموجب وتقدم
 ما يتعلق به في شرح كتاب العلم عند ذكر العلوم المحمودة والمذمومة ما يغني عن اعادته هنا وانما أوردنا
 كلامه هنا لمناسبة مع كلام الفرقة الثانية بأن علم الكلام غاية مافيه ذكر الحجة والمطالبة بالدليل
 والنقض والمنع (وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة والبحث عنها محظورا) أي بمنوع (وقد قال) الله تعالى
 في كتابه العزيز (قل هاتوا برهانكم) ان كنتم صادقين فطلب منهم البرهان (وقال عز وجل ليهلك من
 هلك عن بينة ويحيى من عن بينة) فجعل الهلاك الذي هو كفاية عن الانهزام والغلو بينة والحياة التي
 هي كفاية عن الظاهر بالغلبة مقصورين على البينة (وقال تعالى قل الله الحجة البالغة) أي الكافية أو
 المنتهية في التوكيد والبلاغ وقيل المراد بالحجة هنا الكلام المستقيم (وقال تعالى ألم ترالى الذى حاج
 ابراهيم في ربه) أي خاصمه خبه بطلب الاحتجاج على ربه جل وعز (الى قوله فبنت الذى كفر) أي
 الآيات بنسبها والبهت الغير والدهش والمراد هنا انقطاع الحجة اذ ذكر احتجاج ابراهيم عليه الصلاة
 والسلام (ومجادلته واخامه) أي اسكته (خصمه) وهو التمرؤ ملك زمانه وكان يدعى الالهية
 (في معرض الشناء عليه) والمدح له واعلم أن لابراهيم عليه السلام في الاحتجاج مقامات أحدها مع
 نفسه وهو قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هـ ذا ربى الى آخر الآية وهذا طريقة
 المتكلمين فانه استدل بأقولها وتغيرها على حدوثها ثم استدل بحدوثها على وجود محدثها وثانيتها
 مع أبيه وهو قوله يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر الى آخر الآيات وثالثتها حاله مع قومه تارة بالقول
 وتارة بالفعل أما القول فهو قوله ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون وأما الفعل فعوله فجعلهم جنادا
 الا كبيرا لهم ورابعها حاله مع ملك زمانه وهو الذى ذكره المصنف ثم انه عليه السلام لما استدل
 بحدوثها على وجود محدثها كما انشعب الله تعالى عنه في قوله يا قوم انى يرى عمتا شركون انى وجهت وجهى
 للذى فطر السموات والارض عظيم شأنه بذلك (وقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات
 من نشاء فهذه رفعة بعلم الحجة (وقال تعالى) بحكاية عن الكفار انهم (قالوا يا نوح قد جادلتنا فآكثرت
 جدالتنا) ومعالم أن مجادلة الرسول مع الكفار لا تكون في تفاصيل الاحكام الشرعية فلم يبق الا انها
 كانت في التوحيد والنبوة (وقال تعالى في قصة) موسى عليه السلام ومسلحته مع (فرعون) قال
 (ونار ب العالمين الى قوله أولو جئتكم بشئ مبين) واعلم أن موسى عليه السلام ما كان يقول في

وكيف يكون ذكر الحجة
 والمطالبة بها والبحث عنها
 محظورا وقد قال الله تعالى
 قل هاتوا برهانكم وقال
 عز وجل ليهلك من هلك
 عن بينة ويحيى من حي
 عن بينة وقال تعالى قل هل
 عندكم من سلطان بهذا
 أى جئتكم برهان وقال تعالى
 قل لله الحجة البالغة وقال
 تعالى ألم ترالى الذى حاج
 ابراهيم في ربه الى قوله
 فبنت الذى كفر اذ ذكر
 سبحانه احتجاج ابراهيم
 ومجادلته واخامه خصمه
 في معرض الشناء عليه وقال
 عز وجل وتلك حجتنا
 آتيناها ابراهيم على قومه
 وقال تعالى قالوا يا نوح قد
 جادلتنا فآكثرت جدالتنا
 وقال تعالى في قصة فرعون
 ومارب العالمين الى قوله
 أولو جئتكم بشئ مبين

الاستدلال زيادة على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لانه حكى الله تعالى عنه في سورة طه ان فرعون قال له ولهرون فن ربك يا موسى قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام حيث قال الذي خلقتني فهو يدين ثم حكى الله تعالى عن موسى في الشعراء انه قال له فرعون ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله ربى الذي يحيى ويميت فلما لم يكن فرعون بذلك وطالبه بدليل آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ثم ان موسى عليه السلام لما فرغ من تقرير دلائل التوحيد ذكر بعد دلائل النبوة فقال أولو جنتك بشئ مبين وهذا يدل على انه عليه السلام فرع ببيان النبوة على بيان التوحيد والمعرفة فان قيل ابراهيم وموسى عليهما السلام قدما دلائل النفس على دلائل الافلاك فان ابراهيم عليه السلام قال أولارى الذي يحيى ويميت ثم قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق وموسى عليه السلام قال أولارى ربكم ورب آبائكم الاولين ثم قال رب المشرق والمغرب فلم عكس سيدنا سليمان عليه السلام هذا الترتيب فقدم دلائل السموات على دلائل النفس فقال الذي يخرج الخبء فى السموات والارض قلنا ان ابراهيم وموسى عليهما السلام كان مناظرتهما مع من ادعى الهية البشر فان غرر وفرعون كل واحد منهما كان يدعى الالهية فلا حرم انهما عليهما السلام ابتداء بابطال الهية البشر ثم انتقلا الى ابطال الهية الافلاك والكواكب وأما سليمان عليه السلام فانه كان مناظرته مع من يدعى الهية الشمس فان الهدد قال رأيتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله فلا حرم ابتداء بذكر السموات ثم بذكر الارضيات ثم لما تم دلائل التوحيد قال بعده لاله الا هو رب العرش العظيم ثم ان المصنف ذكر البرهان والبينة والحجة وفي معناها السلطان وقد سمي الله الحجة العلية سلطانا قال ابن عباس كل سلطان فى القرآن فهو حجة كقوله تعالى ان عندكم من سلطان بهذا أى ما عندكم من حجة بما قلتم وقوله تعالى ما أنزل الله بها من سلطان أى حجة ولا برهان بل من تلقاء أنفسكم وقوله تعالى أم لكم سلطان مبين يعنى حجة واضحة وانما سمي علم الحجة سلطانا لانها توجب تسلط صاحبها واقتداره فله بها سلطان على الجاهلين بل سلطان العلم أعظم من سلطان الجهل ولهذا ينقاد الناس للحجة مالا ينقادون للبد فان الحجة تنقاد لها القلوب ومن لم يكن له اقتدار فى علمه فهو اما لضعف حجته واما لقهر سلطان البد والسيف له والا فالحجة ناصرة نفسها ظاهرة على الباطل فاهرة له والفرق بين الحجة والبينة هو ان الحجج هى الادلة العلية التى يعقلها القلب وتسمع بالاذنان والحجة هى اسم لما يحججه من حق وباطل واذا أضيفت الى الله فلا تكون الا حجة حق وقد تكون بمعنى الخاصة كقوله تعالى لا حجة بيننا وبينكم أى قد ظهر الحق واستبان فلا خصومة بيننا بعد ظهوره ولا مجادلة فان الجدال شريعة موضوعة للتعاون على اظهار الحق فاذا ظهر الحق ولم يبق به خفاء فلا فائدة فى الخصومة والبينة اسم لكل ما يبين الحق من علامة منصوية أو أمانة أو دليل علمي فالبيانات هى الآيات التى أقامها الله دلالة على صدقهم من المعجزات وكان القاء العصا وانقلابها حجة هو البينة وحجت سنة الله فى خلقه ان الكفار اذا طلبوا آية واقرحوها وأجيبوا ولم يؤمنوا عوجوا بعذاب الاستتصال واليه يشير قوله تعالى وما منعنا أن نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون بخلاف الحجج فانها لم تزل متتابعة يتلو بعضها بعضا وهى كل يوم فى مزيد وقد أشرنا الى ذلك فى كتاب العلم (وعلى الجملة فالقرآن من أوله الى آخره) توحيد صرف وأحكام وقصص وأمثال (ومحاجة الكفار) ملو من الحجج والادلة والبراهين فى مسائل التوحيد واثبات الصانع والمعاد وارسال الرسل وحدوث العالم فلا يذكر المتكلمون وغيرهم دليلا صححا على ذلك الا وهو فى القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان وأتم معنى وأبعد عن الايراد والاستلزام وقد اعتنى به هذا الحذائق

وعلى الجملة فالقرآن من
أوله الى آخره بحاجة مع
الكفار

المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين (فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد) أي في إثبات وحدانية الله تعالى (قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا) وسياقي الكلام على هذه الآية في شرح الرسالة القدسية (وفي البعث) والخشر (قوله) تعالى (قل يحيبها الذي أنشأها أول مرة) وسياقي الكلام عليها أيضا (إلى غير ذلك من الأدلة) بجميع أنواعها والأقيسة الصحيحة وقد تقدم للمصنف في كتاب العلم ما حاصله أن حاصل ما يشتمل عليه الكلام من الأدلة فالقرآن والأخبار مشتملة عليه وما خرج عنها فهو إما مجادلة مذمومة وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها توجهات إلى آخر ما قال ومر الكلام هناك وذكرنا هناك أيضا كلام الفخر الرازي في كتابه أقسام اللذات لقد تأملت الكتب الكلامية والمناهج الفلسفية فصار رأيها تروى غلبا ورأيت أقرب الطرق طريق القرآن أقرأ في الإثبات إليه يصعد الكلام الطيب الرحمن على العرش استوى وأقرأ في النفي ليس كمثل شيء ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي اه قال ابن القيم وهذا الذي أشار إليه بحسب ما فتح له من دلالة القرآن بطريق الخبر والافتدائه البرهانية العقلية التي يشير إليها ويرشد إليها فتكون دليلا سميعا عقليا أمرت به القرآن وصار العالم به من الراسخين في العلم وهو العلم الذي يطمئن إليه القلب وتسكن عنده النفس ويتركوه العقل وتستنير به البصيرة وتقوى به الحجة ولا سبيل لأحد من العالمين إلى قطع من حاج به بل من خاصم به فحلت حجتة وكسر شبهة خصمه وبه فتحت القلوب واستجابت لله ولرسوله ولكن أهل هذا العلم لا تنكاد الأعصار تسمع منهم إلا بالواحد بعد الواحد فدلالة القرآن سمعية عقلية قطعية يقينية لا تعترضها الشبهات ولا تتداولها الاحتمالات ولا ينصرف القلب عنها بعد فهمها أبدا وقال بعض المتكلمين أفنيت عمري في الكلام أطلب الدليل وإذا أنا لا أزداد إلا بعدا منه فرجعت إلى القرآن أتدبره وأتفكر فيه وإذا أنا بالدليل حقا معي وأنا لا أشعر به وقد أشرنا إلى بقية هذا الكلام في كتاب العلم (ولم تزل الرسل) عليهم الصلاة والسلام (يحتاجون المنكرين ويجادلونهم) أولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله الحجة على فضله بأن أظهر عمله على الملائكة وذلك بحض الاستدلال وتقدم محاجة نوح وإبراهيم وموسى عليهم السلام ولبسنا سليمان عليه السلام مقامان أحدهما في إثبات التوحيد والآخر في إثبات النبوة وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك وعيسى عليه السلام فإنه أول ماتكم شرح أمر التوحيد فقال إني عبد الله وشهادته حاله كانت دالة على صدق مقالته وقد دلت على التوحيد والنبوة وبراعة أمه راد بذلك على اليهود الطاعنين فيها وأما نبينا صلى الله عليه وسلم فمحاجته مع الكفار أظهر من أن يحتاج فيه إلى مزيد تقرير كالدهرية ومثني الشريك على اختلاف الأنواع ونافي القدرة والطاعنين في أصل النبوة وخاصة في نبوته صلى الله عليه وسلم بجميع أنواعه ومنكري الخشر (قال تعالى) ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة (وجادلهم بالتى هي أحسن) وليس المراد منه المجادلة في فروع الشرائع لأن من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الأحكام ومن أثبت نبوته فلا يخالفه ولا يحتاج إلى الجدال فعلما أن هذا الجدال المأمور كان في تقرير مسائل الأصول وإذا ثبت هذا في حقه صلى الله عليه وسلم ثبت في حق أمته واليه أشار بقوله (والصباية) رضوان الله عليهم (أيضا كانوا يجادلون عند الحاجة) أي لافي كل وقت (وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم) وقد أشار لذلك المصنف في كتاب العلم بقوله ولم يكن شيء منه مألوفا في العصر الأول ولكن لما تغير الآن حكمه إذ حدث البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة لفقت لها شبا ورئت لها كلاما مؤلفا فصار ذلك المهدور بحكم الضرورة مأذونا فيه وقد أشار إلى مثل ذلك في كتابه الاملاء أيضا وكذلك قوله تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن والمقصود أن مناظرات القرآن مع الكفار موجودة فيه وكذا مناظراته صلى الله عليه وسلم وأصحابه لخصومهم واقامة الحجج

فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا وفي النبوة وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وفي البعث قل يحيبها الذي أنشأها أول مرة إلى غير ذلك من الآيات والأدلة ولم تزل الرسل صلوات الله عليهم يحتاجون المنكرين ويجادلونهم قال تعالى وجادلهم بالتى هي أحسن فالصباية رضى الله عنهم أيضا كانوا يجادلون المنكرين ويجادلون ولكن عند الحاجة وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم

عليهم لا ينكر ذلك الا جاهل مفرط في الجهل (وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق) أمير المؤمنين (علي) بن أبي طالب (رضي الله عنه اذ بعث) عبدالله (بن عباس) رضي الله عنهما (الى الخوارج) وهم الحرورية الذين خرجوا على علي رضي الله تعالى عنه (يكلمهم فقال ما تنقمون على امامكم) يعني عليا رضي الله عنه (قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم) أي ان كان قتاله حقا فلم ترك السبي والغنيمة ونهى عن ذلك (قال) ابن عباس في الجواب (ذلك) مخصوص (في قتال الكفار) لا المسلمين بعضهم مع بعض (أرايتم لو سبي عائشة) رضي الله عنها (في يوم الجمل) وهي وقعة مشهورة مذكورة في السير (فوقعت عائشة في سهم أحدكم كنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب) حيث قال وأزواجه أمهاتهم (فقالوا لا يرجع منهم الى الطاعة) والانتقاد (بمجادلته ألفان) منهم وهذه القصة أوردتها المصنف مختصرة وهي بطولها في كتاب الحلية لأبي نعيم قال حدثنا سليمان بن أحمد حدثنا علي بن عبد العزيز حدثنا أبو حذيفة موسى بن مسعود النهدي ح وحدثنا سليمان حدثنا اسحق حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا عكرمة بن عمار حدثنا أبو زميل الحنفي عن عبدالله بن عباس قال لما اعتزلت الحرورية قلت لعلي يا أمير المؤمنين أبرد عن الصلاة لعلي آتى هؤلاء القوم فأكلهم قال اني أخشئهم عليك قال قلت كلا ان شاء الله فليست أحسن ما أقدر عليه من هذه البجائية ثم دخلت عليهم وهم قائلون في نحر الظهيرة فدخلت على قوم لم أرقوا قط أشد اجتهاد منهم أيديهم كأنها ثفن الابل وجوههم معلقة من آثار السجود قال فدخلت فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس ما جاء بك قال جئت أحدثكم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الوحي وهم أعلم بتأويله فقال بعضهم لنحدثوه قال بعض لنحدثه قال قلت أخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه وأول من آمن به من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ننقم عليه ثلاثا قلت ما هن قالوا أولا هن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله ان الحكم الا لله قال قلت وماذا قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم لئن كانوا كفارا لقد حلت له أموالهم ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم قال قلت وماذا قالوا ومجانفاته من أمير المؤمنين فان لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين قال قلت أرايتم قولكم انه حكم الرجال في دين الله فان قرأت عليكم في كتاب الله المحكم وحدثتكم عن سنة نبيكم ما تنكرونها أترجعون قالوا نعم قلت أما قولكم انه حكم الرجال في دين الله فانه يقول يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الى قوله ذوا عدل منكم وقال في المرأة وزوجها وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها أنشدكم الله أفحكم الرجال في حقن دمايتهم وأنفسهم وصالح ذات بينهم أحق أم في أربب ثمنهم اربع درهم قالوا اللهم في حقن دمايتهم وصالح ذات بينهم قال أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم قاتل ولم يسب ولم يغتم أنسبون أمكم أم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم فقد كفرتم وان رجعتم انما باليست بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم تترددون بين ضلالتين فاخترأوا أيتهما شئتم أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم محامضه من أمير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا قريشا يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو نعلم انك رسول الله ما صدناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبدالله فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني أكتب يا علي محمد بن عبدالله فرسول الله كان أفضل من علي أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع معه عشرون ألفا وبقى أربعة آلاف فقتلوا اه ثم ان قول المصنف أول من سن الخ ظاهره يخالف ما نقله البيهقي في شرحه على الكبرى ان من نظري في علم الكلام من السلف عمر بن الخطاب وابنه عبيد الله بن عمر والحق انه لا خلاف في العبارتين

وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق علي بن أبي طالب رضي الله عنه اذ بعث ابن عباس رضي الله عنهما الى الخوارج فكلهم فقال ما تنقمون على امامكم قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم فقال ذلك في قتال الكفار أرايتم لو سبيت عائشة رضي الله عنها في يوم الجمل فوقعت عائشة رضي الله عنها في سهم أحدكم أكنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب فقالوا لا يرجع منهم الى الطاعة بمجادلته ألفان

كما يظهر في بادئ الرأي فان النظر فيه شيء ودعوة المبتدعة بالمجادلة شيء آخر فتأمل (وروي أن الحسن)
 البصري رحمه الله (ناظر قدريا) أي رجلا من ينكر القدر (فرجع عن) انكار (القدر و)
 يروي أيضا أنه (ناظر على بن أبي طالب) رضي الله عنه (رجلا من القدرية) فيما روي أنه سأله
 رجل من الشام عن مسيرته اليه أكان بقضاء الله وقدره فقال رضي الله عنه والذي فلق الحبة وبرأ
 السمعة ما قطعنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشامي عندي احسب عنك ما أرى لي من
 الاخر شيئا فقال علي بن أبيها الشيخ قد عظم لكم الامر على مسيركم وأنتم سائرون وعلى منصرفكم
 وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ فكيف ذلك
 والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا فقال علي لعلك ظننت قضاء لازما وقدرنا حتميا لو كان ذلك
 كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر والنهي من الله تعالى ولما كانت تأتي
 محمدا من الله المحسن ولا مذمة لمسيء ولما كان المحسن بشواب الاحسان أولى من المسيء بالمسيء بعقوبة
 الذنب أولى من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وخصماء الرحمن ان الله لم يعص
 مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل هزلا ولم ينزل القرآن عبثا ولم يخلق السموات والارض وبجانب
 الامور باطلا فويل للذين كفروا فقال الشيخ ما القضاء والقدر الا ذات ما وطننا موطننا الابه ما فقال
 علي الامر من الله والحكم فنهض الشيخ وهو مسرور هكذا وجدت السياق في بعض الكتب ولم أطلع
 على سنده وانما ظن الشيخ أن عليا رضي الله عنه أراد أن الله تعالى أجبرهم على المسير والانصراف
 بقضاء الله وقدره وقال لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فاستنبه الشيخ وقال
 كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا يريدانهم ساقانا سوفا لامتناع عنه فنفى علي رضي الله عنه ذلك
 وانهم ليسوا بمجبورين وقال ظننت قضاء لازما وقدرنا حتميا أي انما وقع ذلك باختيار منكم ولو كنتم
 مجبورين لبطل الثواب والعقاب الى آخر كلامه وروي انه مر يقوم فقال له رجل منهم يا أمير المؤمنين
 ان هذا يزعم انه يصنع شيئا فأقبل علي رضي الله عنه على الرجل فقال له هل ملكك الله شيئا فأتت
 تملكه فقال ملكني صلاتي وصومي وعتي رفيقي وطلاق امرأتي وحبي وعمري وما افترض علي فقال
 له علي هذا زعمت انك تملكه أو تملكه من دون الله أو تملكه مع الله قال له الرجل ما أدري ما تقول فقال
 أكلك بلسان عربي وتقول ما أدري ما تقول فأعادها علي رضي الله عنه فلم يجبه الرجل فقال له علي
 ان زعمت انك تملكه من دون الله فقد جعلت نفسك من دون الله مالكا وان زعمت انك تملكه مع الله
 فقد جعلت نفسك مع الله شريكا وما لكا ألا فالملك لله الواحد القهار (وناظر عبد الله بن مسعود) رضي
 الله عنه (يزيد بن عبيدة) بفتح العين المهملة الزبيدي ويقال الكبي ويقال الكندي السكسكي الحمصي
 قال الحافظ في تهذيب التهذيب روى عن أبي بكر وعمر ومعاذ بن جبل وابن مسعود ومعاوية وعنه
 أبو ادريس وعطية بن قيس وأبو قلابة الجرمي وراشد بن سعد وعبد الجهنى وشهر بن حوشب ذكره
 أبو زرعة الدمشقي في الطبقة العليا التي تلى الصحابة وذكره ابن مبيد في أدرك الجاهلية من أصحاب
 معاذ وقال الجلي شامي تابعي ثقة من كبار التابعين وذكره ابن حبان في الثقات وقال البخاري قدم الكوفة
 وسمع ابن مسعود قلت وهو من رجال أبي داود والترمذي والنسائي (في الايمان فقال عبد الله لوقلت
 اني مؤمن لقلت اني من أهل الجنة فقال ابن عبيدة يا صاحب رسول الله هذه زلة منك) أي سقطة (وهل
 الايمان الا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة والحج
 ولنا ذنوب لوعلمنا انها تغفر لنا لعلمنا اننا من أهل الجنة فمن أجل ذلك نقول انا مؤمنون ولا نقول انا
 من أهل الجنة فقال ابن مسعود صدقت والله انها مني زلة) فراجع رضي الله عنه الى قوله معترفا على
 نفسه وهذا من انصافه وميله الى الحق الذي جبل عليه (فينبغي أن يقال كان خوضهم فيه قليلا)

وروي أن الحسن ناظر
 قدر يا فرجع عن القدر
 وناظر على بن أبي طالب كرم
 الله وجهه رجلا من القدرية
 وناظر عبد الله بن مسعود
 رضي الله عنه يزيد بن
 عبيدة في الايمان قال عبد
 الله لوقلت اني مؤمن لقلت
 اني في الجنة فقال له يزيد بن
 عبيدة يا صاحب رسول الله
 هذه زلة منك وهل الايمان
 الا أن تؤمن بالله وملائكته
 وكتبه ورسله والبعث
 والميزان وتقيم الصلاة
 والصوم والزكاة ولنا
 ذنوب بلو علمنا انها تغفر لنا
 لعلمنا اننا من أهل الجنة فمن
 أجل ذلك نقول انا مؤمنون
 ولا نقول انا من أهل الجنة
 فقال ابن مسعود صدقت
 والله انها مني زلة فينبغي
 ان يقال كان خوضهم فيه
 قليلا

لا كثيرا قصير الاطويلا وعند الحاجة لا بطريقا لتصنيف والتدريس واتخاذ صناعة فيقال أما قلة خوضهم فيه فانه كان لقلة الحاجة اذ لم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان وأما القصر فقد كان الغاية الختام الخضم واعترافه (٥٧) وانكشف الحق وازالة الشبهة فيلوطال

اشكال الخضم أو لجاجة لطال لا محالة الزا مهم وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا مكال بعد الشروع فيها وأما عدم تصديقهم للتدريس والتصنيف فيه فهكذا كانه في النقص والتفسير والحديث أيضا فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور واليدارة التي لا تتفق الاعلى البسودر اما ادخال اليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشجيذا للخواطر فحين أيضا ترتب طرق المجادلة لتوقع وقوع الحاجة بنور ان شبهة أو هيجان متبدع أول تشجيذ الخاطر وأولادها الحجة حتى لا يعجز عنها عند الحاجة على البدية والارتجال كن بعد السلاح قبل القتال ليوم القتال فهذا ما يمكن أن يذكر للفريقين فان قاتل فاما المختار عندك فيه فاعلم أن الحق فيه أن اطلاق القول بدمه في كل حال أو بحمده في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالجمر والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار (في الجمر) (والموت) في الميتة (وهذا اذا سلمنا عنه اطلاق القول بأنه حرام) نظرا الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الجمر اذا غص الانسان بلمقة) أي نسبت في حلقه (ولم يجد ما يسيغها) وينزلها (سوى الجمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيها بالحرمه مع انها قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغيره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخيار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما وردا انتهى عنهما في عدة أحاديث (وكا كل الطين فانه يحرم لماسيه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قليله وكثيره فيطلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعدي (والى ما يضر عند

الحاجة (لا كثيرا قصيرا) أي يقصرون فيه (لا طويلا) لاشتغالهم بما هو أهم (و) انه كان ذلك (عند الحاجة) اليه في دفع معاند أو ارشاد ضال (لا بطريق التصنيف) فيه أي تسطيره صغافصفا (والتدريس) أي القائه درسا درسا (و) لا (اتخاذ صناعة) يتميز بها عن غيره واليه ينتسب (فيقال أما قلة خوضهم فيه كان لقلة الحاجة) (الداعية اليه) (ولم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان) أي الآراء المحدثه انما ظهرت فيما بعد (وأما القصر فقد كان الغاية القصوى الختام الخضم) أي اسكانه (واعترافه) بالحق (وانكشف الحق) له من أول وهلة (فلوطال اشكال الخضم أو لجاجة) في محاورته (لطال لا محالة الزا مهم) بدفع كل اشكال اشكال وأيضا فانهم كانوا محتاجين الى محاجة اليهود والنصارى في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والى اثبات الالهية مع الاصنام والى اثبات البعث مع منكره ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن فمن اتبعهم في ذلك قبلوه ومن لم يقع قتلوه وعدلوا الى السيف والسنان بعد انشاء أدلة القرآن وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات واستنباطها وتحري طرق المجادلة (وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكال بعد الشروع فيه) ولا بقاعدة معلومة وانما هو بحسب الوارد كل ذلك اعلمهم بان ذلك منار الفتن ومنبع التشويش وان من لا يتقنه أدلة القرآن فلا يقنعه الا السيف والسنان فما بعد بيان الله بيان (وأما عدم تصديقهم أي تعرضهم) (للتدريس والتصنيف) فيه (فهكذا كان في الفقه والتفسير والحديث أيضا) لان الكتب المؤلفة في العلوم محدثة باتفاق كما سبقت الاشارة اليه في كتاب العلم (فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة) الغربية (التي) لم تقع و (لا تتفق الاعلى) سبيل (التدور) والقليلة (اما ادخالها وحفظها) (ليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشجيذا للخواطر) من شجذ الحديدة شجذا من باب نفع والذال المعجمة اذا أحددتها وفي بعض النسخ أول تشجيذ الخاطر (أولادها الحجة) عنده (حتى لا يعجز عنها عند) ميسس (الحاجة على البدية والارتجال) يقال بدهه بدها اذا بغته وسميت البدية لانها تبغت ونسبت والارتجال اتيان الكلام من غير روية ولا فكر (كن بعد السلاح) أي هيئت (قبل القتال) أي قبل حضوره وملابسته له (ليوم القتال فهذا) الذي قرر (بما يمكن أن يذكر للفريقين) أي في احتياج كل منهما على جواز الاشتغال به وعدمه (فان قلت فما المختار فيه) وفي استختمه (عندك) أي ما الذي تختاره وتذهب اليه (فاعلم أن الحق فيه ان اطلاق القول بدمه) أي كونه مذموما مطلقا (في كل حال أو بحمده) أي كونه محمودا مطلقا (في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل) يظهر سياقه وجه الحق (فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالجمر والميتة) وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار (في الجمر) (والموت) في الميتة (وهذا اذا سلمنا عنه اطلاق القول بأنه حرام) نظرا الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الجمر اذا غص الانسان بلمقة) أي نسبت في حلقه (ولم يجد ما يسيغها) وينزلها (سوى الجمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيها بالحرمه مع انها قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغيره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخيار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما وردا انتهى عنهما في عدة أحاديث (وكا كل الطين فانه يحرم لماسيه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قليله وكثيره فيطلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعدي (والى ما يضر عند

(٨ - (اتحاف السادة المتقين) - ثاني) ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الجمر اذا غص الانسان بلمقة ولم يجد ما يسيغها سوى الجمر والى ما يحرم لغيره كالببيع على بيع أخيك المسلم في وقت الخيار والبيع وقت النداء وكا كل الطين فانه يحرم لماسيه من الاضرار وهذا ينقسم الى ما يضر قليله وكثيره فيطلق القول عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره والى ما يضر عند

الكثرة فيطلق القول عليه بالإباحة كالعسل فان كثيرا يضر بالحرق وروكا كل الطين وكما ان اطلاق التحريم على الطين والخمر والتحليل على
 التحليل التفات الى أغلب الأحوال فان تصدى شي تقابلت فيه الأحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل فتعود الى علم الكلام ونقول
 ان فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته (٥٨) في وقت الانتفاع حلال أو مندوب اليه أو واجب كما يقتضيه الحال وهو باعتبار مضرة

في وقت الاستضرار ومجمله
 حرام أما مضرة فانارة
 الشبهات وتحريك العقائد
 وازالتهاء عن الجزم
 والتصميم فذلك مما يحصل
 في الابتداء ور جوعها
 بالدليل مشكوك فيه
 ويختلف فيه الأشخاص
 فهذا ضرره في الاعتقاد
 الحق وله ضرر آخر في
 تأكيده اعتقاد المبتدعة
 للبدعة وتثبيتته في صدورهم
 بحيث تنبعث دواعيهم
 ويشتد حرصهم على الأصرار
 عليه ولكن هذا الضرر
 بواسطة التعصب الذي
 يثور من الجدل ولذلك
 ترى المبتدع العاصي يمكن
 أن يزول اعتقاده بالطف
 في أسرع زمان الا اذا كان
 نشوء في بلد يظهر فيها
 الجدل والتعصب فانه لو
 اجتمع عليه الاقوال
 والاخرون لم يقدروا
 على نزع البدعة من صدره
 بسبب الهوى والتعصب
 وبغض خصوم المجادلين
 وفرقة المخالفين يستولى
 على قلبه ويمتعه من ادراك
 الحق حتى لو قيل له هل
 تريد أن يكشف الله تعالى
 لك الغطاء يعرفك بالعبان
 أن الحق مع خصمك لكروه

الكثرة) فقط (فيطلق القول عليه بالإباحة كالعسل فان كثيرا يضر بالحرق وروكا كل الطين وكما ان اطلاق التحريم على الخمر والتحليل على العسل
 (وكما كل الطين) فانه كذلك كثيرا يضر بالبدن (وكان اطلاق التحريم على الخمر والتحليل على العسل
 التفاتاً) أي نظراً (الى أغلب الأحوال فان تصدى شي) أي تعرض (تقابلت فيه الأحوال فالاولى
 والابعد عن الالتباس أن يفصل) فيها فاذا عرفت ذلك (فتعود الى علم الكلام) اذ هو المقصود لذاته
 من هذا البحث (فتقول فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب
 أو واجب كما يقتضيه الحال) باعتبار مسيس الحاجة الشديدة وأشد منها (وهو باعتبار مضرة في وقت
 الاستضرار ومجمله حرام) ثم شرع في ذكر مضرته ومنفعته فقال (أما مضرته فانارة الشبهات) الملتبسة
 (وتحريك العقائد) الفاسدة (وازالتهاء عن الجزم والتصميم) وقد تقدم تشبيهه بخيط مرسل في الهواء
 تغيبه الريح (فذلك مما يحصل في الابتداء) أي ابتداء الأمر فان قلت لانسلم ازالتهاء من الجزم فان
 الدليل عليها مما يقرها ويشدها (و) الجواب أن (رجوعها بالدليل مشكوك فيه) فان المدلول اذا
 لم يصمم به لعروض شبهة فالدليل عليه بطريق الاولى (ويختلف فيه الأشخاص) بالقوة والضعف
 (فهذا ضرره في الاعتقاد الحق) الثابت (وله ضرر آخر في تأكيده اعتقاد المبتدعة وتثبيتته في صدورهم
 بحيث تنبعث دواعيهم) الحركة (ويشتد حرصهم على الأصرار عليه) والوقوف لديه (ولكن هذا
 الضرر بواسطة التعصب) للمذهب وطلب المباهة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام (الذي يثور
 وينبعث من الجدل) والمناظرة (ولذلك ترى المبتدع العاصي يمكن أن يزول اعتقاده بالطف في أسرع
 زمان) لعدم رسوخه في قلبه (الا اذا كان نشأته) وغوى (في بلد يظهر فيه الجدل والتعصب) كبلاد
 الرافضة مثلاً (فانه لو اجتمع عليه الاقوال والاخرون) بأنواع الأدلة (لم يقدروا على نزع البدعة من
 صدره) لتمكنها فيه ورسوخها (بل الهوى) النفساني (والتعصب) المذهبي والمباهة بالمعارف (وبغض
 خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه) استيلاء كلياً (ومنعته من ادراك الحق) الضمير ومن
 وصوله الى قلبه (حتى لو) فرض (وقيل له) بعد العجز عن ايصال ذلك الى فهمه (هل تريد أن يكشف
 الله لك الغطاء) والحجاب عن فهمك (فيعرفك بالعبان) والمشاهدة الحقيقية (أن الحق مع خصمك
 لكروه ذلك) من نفسه (خيفة أن يفرجه خصمه) اذا علم منه رجوعه الى الحق (وهذا هو الداء العظيم)
 والخطب الجسيم (الذي استطار في البلاد والعباد) شره وعم ضرره (وهو نوع فساد آثاره المجادلون
 بالتعصب) للمذهب (فهذا ضرره) ومنه تنشأ أنواع الضرر للملكة (وأما منفعته فقد يظن أن
 فائدته كشف الحقائق ومعرفة ما هي عليها) وهو مقام الكشف والمشاهدة وعمارة السربانوار
 اليقين وحصول العلم المضارع للضروري (فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف) ومن أين
 للنازل على المنازل (ولعل التخييل والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف) اذا كثرة عمل النفس
 وتخليق الفهم (وهذا) الكلام (اذا سمعته من محدث) وهو المشتغل بعلم الحديث بسائر فنونه المعارف
 برجاله ومتونه (أو حشوى) هو بالتحريك من يتبع طواهر الاحاديث قال اليوسى في حاشية الكبرى
 نسبة الى الحشاء أي الجانب والطرف سموا بذلك لقول الحسن البصري وكان أوائلهم يجلسون اليه
 بين يديه ثم وجد كلامهم ساقطاً ودوا هؤلاء الى حشاء الحلقة أي جانبها أو يسكون الشين من الحشو
 لقولهم بذلك في القرآن حيث زعموا أن في الكتاب والسنة مالا معنى له اه (ربما خطر ببالك أن

الناس

ذلك خيفة من أن يفرجه خصمه وهذا هو الداء العضال التي استطار في البلاد والعباد وهو نوع فساد آثاره المجادلون

بالتعصب فهذا ضرره وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفة ما هي عليه وهيئات فليس في الكلام وفاء بهذا
 المطلب الشريف ولعل التخييل والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف وهذا اذا سمعته من محدث أو حشوى وربما خطر ببالك أن

الناس أعداء ما جهلوا

فاسمع هذا من خبر الكلام وسره ودخل فيه وخرج
ثم قلاد بعد حقيقة الخبرة) أى الاختيار الحكيم
وبعد التغلغل فيه الى
منتهى درجة المتكاملين
وجاوز ذلك الى التعمق فى
علوم آخر تناسب نوع
الكلام وتحقق أن
الطريق الى حقائق المعرفة
من هذا الوجه مسدود
ولعمري لا ينفك الكلام
عن كشف وتعريف
وايضاح لبعض الامور
ولكن على الندور فى امور
جليلة تكاد تفهم قبل
التعمق فى صناعة الكلام
بل منفعة شئ واحد وهو
حراسة العقيدة السني
ترجناها على العوام
وحفظها عن تشويشات
المبتدعة بأنواع الجدل
فان العامى ضعيف يستفزه
جدل المبتدع وان كان
فاسدا ومعارضة الفاسد
بالفاسد تدفعه والناس
متبعون بهذه العقيدة
التي قدمناها اذ ورد الشرع
بها ما فيها من صلاح دينهم
ودنياهم وأجمع السالف
الصالح عليها والعلماء
يتبعون بحفظها على
العوام من تلبسات المبتدعة
كما تعبد السلاطين بحفظ
أموالهم عن تهممات
الظلمة والغصب واذا
وقعت الاحاطة بضرره
ومنفعته فينبغي أن يكون
كالطبيب الخاذق في
استعمال الدواء الخطر اذا

الناس أعداء ما جهلوا) ومن جهل شيئا عاداه (فاسمع هذا من خبر الكلام) وسره ودخل فيه وخرج
وألف فيه عدة تاليف (ثم قلاد) أى أبغضه وتركه (بعد حقيقة الخبرة) أى الاختيار الحكيم
(وبعد التغلغل فيه) أى الدخول فى وسطه (الى) ان وصل (منتهى درجة المتكاملين) وأقصى رتبته
(وجاوز ذلك الى التعمق فى علوم آخر تناسب نوع الكلام) من العلوم الفلسفية (وتحقق أن
الطريق الى حقائق المعرفة) كما هي عليها (من هذا الوجه مسدود) كما ذكر ذلك فى كتابه المنقذ من
الضلال فقال فى أوله ولم أزل فى عنفوان شباني عند ماراهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن وقد أناف
سنى على الحسين أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لاخوض الجبان
الحدور وأتوغل فى كل مضلة وأهيم على كل مشكلة وأقتحم كل ورطة وأنفخص عن عقيدة كل فرقة
وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأمير بين محق ومبطل ومستن ومبتدع الى أن قال وقد كان
التعطش الى ذلك حقائق الامور أى من أول أمرى غريرة وفطرة من الله تعالى وضعها فى جبلتي
لأبختارى وجبلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد ثم ابتدأت بعلم الكلام فخلصته وعقلته وطالعت
كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودي
اه وسياق بقية هذه العبارة فيها بعد (ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وايضاح لبعض
الامور ولكن على) سبيل (الندور) والقللة (وفى أمور جليلة) ظاهرة (تكاد تفهم قبل التعمق فى
صناعة الكلام) بأصل الفطرة والجليلة (بل منفعة شئ واحد وهو حراسة العقيدة التي ترجناها على
العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل) وقال المصنف فى الاملاء اعلم أن المتكاملين
من حيث صناعة الكلام فقط لم يفارقوا اعتقاد العوام وانما حرسوها بالجدل عن الانحراف فهم حراس
نواحي الشرع من أهل الاختلاس والقطع وقد تقدمت الاشارة الى ذلك ايضا فى كتاب العلم (فان
العامى ضعيف يستفزه) ويحركه (جدل المبتدع وان كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد مدفوعة
والناس متبعون بهذه العقيدة التي قدمناها اذ ورد الشرع بها ما فيها من صلاح دينهم ودنياهم
 واجتماع السلف عليها) وقال المصنف فى كتابه المنقذ وانما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها
عن تشويش أهل البدع فقد ألقى الله تعالى الى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي
الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما افق بمقدماته القرآن والاحبار (والعلماء متبعون بحفظ
ذلك على العوام من تلبسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تهممات) وفى نسخة عن
تهممات (الظلمة والغصب) جمع غاصب وهو الذى يأخذ المال قهرا وقال المصنف فى المنقذ ولما كان
أكثر خوض المتكاملين فى استخراج مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع
فى حق من لا يسلّم سوى الضروريات شيئا لم يكن الكلام فى حقى كافيا ولا الدائق الذى أشكوه شافيا
نعم لما نشأت صناعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشوّف المتكاملون الى مجاوزة الذب عن
الشبهة بالبحث عن حقائق الامور وخاضوا فى البحث عن الجواهر والاعراض وأحكامها ولكن لما لم
يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه بالكلية ما يعمو ظلمات الخيرة
فى اختلاف الخلق فلا أبعد أن يكون حصل ذلك لغبرى بل لست أشك فى حصول ذلك لطائفة ولكن
حصولا مشوبا بالتقليد فى بعض الامور التي ليست من الأوليات والغرض الآن حكاية حال الانكارا
على من استثنى به فان أدوية الشفاء مختلفة باختلاف الداء فكيف من دواء ينتفع به مريض ويستضر
به آخره (واذا وقعت الاحاطة) وكما المعرفة (بضرره ومنفعته فينبغي أن يكون الناظر فيه) بعد تلك
الاحاطة (كالطبيب الخاذق) الماهر (فى استعمال الدواء الخطر) الذى فيسه بعض سميات مثلا (اذ
لا يضعه الا فى موضعه) الذى يليق بوضعه (وذلك فى وقت الحاجة وعند قدر الحاجة) فانه اذا لم يصادف

يضعه الاموضعه وذلك فى وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة

وتخصيصة أن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها مهما تلقفوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناهم تعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم اذ ربما يشتر لهم شكاو يزلزل عليهم الاعتقاد ولا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح وأما العاى المعتقد للبدعة فينبغى أن يدعى الى الحق (٦٠) بالتعاطف لا بالتعصب وبالكلام اللطيف المقنع للنفس المؤثر في القلب القريب

الوقت والقدر كان عين الضرر وهذا لا يتبينه الا الماهرة في الفن (وتخصيصة أن العوام) من الناس (المشغولين بالحرف) والصناعات وجميع أنواع الاكتسابات (يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم) وهي (التي اعتقدوها مهما تلقفوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه) آتفا ويكتفى به معهم على هذا القدر ولا يعاون المناظرة والجدال (فان تعليمهم الكلام) وصفة الجدال (ضرر محض) خالص (في حقهم) اذ ربما يشتر لهم شكا) أى يبعث من الكلام يتعلق بفهمه (و يزلزل عليهم الاعتقاد) الذي تلقنوه (فلا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح) أى بازالة ذلك الشك العارض في قلبه لرسوخه فيه وعدم النفاة الى ما يزيله أو نظره فيه ولم يفهم كنهه هذا حال أرباب الحرف (وأما العاى المعتقد للبدعة فينبغى أن يدعى الى) المعتقد (الحق باللطف) واللين في المحاورة (لا بالتعصب) وسوء القول (وبالكلام اللطيف) السهل اللين (المقنع للنفس المؤثر) بوقعه (في القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث) فإ بعد بيانها بيان (المزج بالوعظ والتخدير) ولا يعماري الامراء ظاهرا (فان ذلك أنفع من الجدال الموضوع) وفي نسخة المصوغ (على شرط المتكلمين) فانه يجذب الذهن ويشوشه (اذ العاى اذا سمع ذلك الاعتقاد اعتقد انه نوع صنعة تعلمها المتكلم يستدرج الناس بها الى اعتقاده) أى يستبيلهم اليه على طريق الاستدراج (فان يحجز عن الجواب قدر أن المجادلين من مذهبه) ومن طريقته (أيضا) يقدرون على دفعه (ورد ما أورده) (والجدل مع هذا) أى العاى (ومع الأول) أى معتقد البدعة (حرام) امام العاى فلزلة اعتقاده وأما مع المبتدع فلتعصبه (وكذا مع من وقع له شك) وفي نسخة (في شك) اذ يجب ازالته بالالطف والوعظ) لا بالعنف والقهر (والادلة القرائنية المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام) بكلام جلى يفهمه ولا يكاف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر (والاستعانة بالجدل) في تفسير وسؤال وتوجيه واشكال ثم الاشتغال بمجمله (انما ينفع في موضع واحد وهو ان يفرض عاى اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه) وطرق الى اسماعه (فيقابل ذلك الجدل بمثله) ليزيله (فيعود الى اعتقاد الحق) بسهولة (وذلك فيبين ظهوره من الانس بالمجادلة ما يمنع عن القناعة بالمواظع والتخذيرات العامة) بعدم ميل قلبه اليها وانما يستأنس بالمجادلة (فقد انتهى هذا الى حال لا يشفيه) أى لا يزيل داء اعتقاده (الا دواء الجدل بخاز أن يلقي اليه) بالقدر المحدود (وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب) بل يكونون على مذهب واحد فان غالب التعصبات انما يثور من اختلاف المذاهب (فيقتصر فيها على ترجمة الاعتقاد) المختصر (الذي ذكرناه) آتفا (ولا يتعرض للدلالة) أى العقلية أو مطلقا (ويتر بص) أى ينتظر (وقوع شبهة) عرضت له على جزئى من جزئيات الاعتقاد (فان وقعت ذكر) الادلة (بقدر الحاجة) بشرط أن لا يوغل فيه غاية الايغال وان تقتصر على أدلة القرآن كفى وشفى (وان كانت البدعة شائعة) أى ظاهرة منتشرة (وكان يخاف على الصبيان) والاطفال (أن يخذعوا) بها (فلا بأس أن يعلموا القدر الذى أودعناه كتاب الرسالة القدسية) الا أن يذكروا في الفصل الثالث من هذا الكتاب (ليكون ذلك سببا لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم) أى ان فرض وقوعها فيما فى الرسالة القدسية من الادلة القرائنية والعقلية كفاية في الرد على المخالفين كما سيأتى ذلك (وهو مقدار مختصر) فى أوراق يسيرة (وقد أودعناه هذا الكتاب) فى الفصل الثالث (لاختصاره) وجعه (فان كان فيه ذكاء) وتوقد ذهن بالاستطلاع على الغوامض (وتنبه بذكائه لموضع سؤال)

من سياق أدلة القرآن والحديث المزج بين الوعظ والتخدير فان ذلك أنفع من الجدال الموضوع على شرط المتكلمين اذا العاى اذا سمع ذلك اعتقد انه نوع صنعة تعلمها المتكلم يستدرج الناس بها الى اعتقاده فان يحجز عن الجواب قدر أن المجادلين من أهل مذهبه أيضا يقدرون على دفعه فالجدل مع هذا ومع الاول حرام وكذا مع من وقع في شك اذ يجب ازالته بالالطف والوعظ والادلة القريية المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام واستعانة الجدل انما ينفع في موضع واحد وهو أن يفرض عاى اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه فيقابل ذلك الجدل بمثله فيعود الى اعتقاد الحق وذلك فيبين ظهوره من الانس بالمجادلة ما يمنع عن القناعة بالمواظع والتخذيرات العامة فقد انتهى هذا الى حال لا يشفيه منها الادواء الجدل بخاز أن يلقي اليه وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب فيقتصر فيها

على ترجمة الاعتقاد الذى ذكرناه ولا يتعرض للدلالة ويتر بص وقوع شبهة فان وقعت ذكره بقدر الحاجة فان كانت البدعة شائعة كان يخاف على الصبيان أن يخذعوا فلا بأس أن يعلموا القدر الذى أودعناه كتاب الرسالة القدسية ليكون ذلك سببا لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم وهذا مقدار مختصر وقد أودعناه هذا الكتاب لاختصاره فان كان فيه ذكاء وتنبه بذكائه لموضع سؤال

أوثارت في نفسه شبهة فقد
بدت العلة المحذورة وظهر
الداء فلا بأس أن يرقى منه
الى القدر الذي ذكرناه في
كتاب الاقتصاد في الاعتقاد
وهو قدر خمسين ورقه وليس
فيه خروج عن النظر
في قواعد العقائد الى غير
ذلك من مباحث المتكلمين
فان أفتعه ذلك كفت عنه
وان لم يقنعه ذلك فقد
صارت العلة مزممة والداء
غالبا والمرض ساريا
فلينطف به الطبيب بقدر
امكانه وينتظر قضاء الله
تعالى فيه الى أن ينكشف
له الحق بتبيينه من الله
سبحانه أو يستمر على
الشك والشبهة الى أن يقدر
له فالقدر الذي يحويه
ذلك الكتاب وجنسه
من المصنفات هو الذي
يرجى نفعه فاما الخارج
منه فقسمان أحدهما
بحث عن غير قواعد
العقائد كالمبحث عن
الاعتمادات وعن الاكوان
وعن الادراكات وعن
الحوض في الرؤية هل لها
ضد يسمى المنع أو العمی
وان كان فذلك واحد هو
منع عن جميع ما لا يرى
أثبت لكل مرئى يمكن
رؤيته منع بحسب عدده
الى غير ذلك من الترهات
المضلات والقسم الثاني
زيادة تقر برب تلك الأدلة
في غير تلك القواعد وزيادة
أسئلة وأجوبة وذلك أيضا
استقصاء لا يزيد الاضلالا

رد عليه (أوثارت في نفسه شبهة) عرضت له (فقد بدت العلة المحذورة) منها (وظهر الداء) بعد كونه
(فلا بأس أن يرقى منه الى القدر الذي ذكرناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد وهو قدر خمسين ورقة)
وقد يكون أزيد أو أقل بحسب الخطوط والمساطر وهو كتاب جليل مرد ذكره في شرح خطبة الكتاب
وشرحه غير واحد من الأئمة (وليس فيه خروج عن النظر في قواعد العقائد الى غير ذلك من مباحث
المتكلمين) بل الأدلة المذكورة فيه دائرة بين قرآنية وحديثية وعقلية وليس فيها تعرض للمباحث
العويصة (فان أفتعه ذلك) وكفاه (كف عنه) ولم يدعه يخوض في المغالطات (وان لم يشفه
ذلك) بل زاد (فقد) عسر علاجه لانه (صارت العلة) فيه (مزممة) وصار (الداء غالبا) على قلبه (والمرض
ساريا) في جسمه (فلينطف به الطبيب بقدر امكانه) ادعلم الكلام راجع الى علم مالهجة المرضي بالبدع
كما قاله المصنف في الجامع العوام (وينتظر قضاء الله تعالى فيه الى أن ينكشف له الحق) بارتفاع المانع
(بتبيينه من الله سبحانه) بنفث يلقي في روعه أو الهام أو غير ذلك (أو يستمر على) ما رشح فيه من (الشك
والشبهة الى ما قدر له) من الازل وفي الجامع العوام للمصنف فان قيل اذا فرضنا ما يجادل الجواب ليس مقلدا
ولا يقنعه التقاليد ولا أدلة القرآن ولا الاقوال الجلية المقنعة فماذا يصنع به قلنا هذا مريض مال طبعه
من حجة الفطرة الاصلية فينظر في شمائله فان وجد اللجاج والجدل غالبا عليه وعلى طبعه لم يجادله
وطهرنا وجه الارض منه ان كان يجادلنا في أصل من الايمان وان تفرسنا بالقرائن تخايل الرشد والقبول
لوجا زنا به من الكلام الظاهر الى تدقيق الأدلة عاجلناه بما قدرنا عليه من ذلك وداوينا بالجدال
المسدود والبراهين الجلية وترخصنا في هذا المقدار من المداواة لا يدل عن فتح الباب في الكلام مع الكافة
فان الادوية تستعمل في حق المرضي وهم الاقلون وما يعالج به المريض بحكم الضرورة يجب عليه أن يوق
عنه الصحيح والفطرة الصحيحة الاصلية تعد لقبول الايمان دون المجادلة وتخبر بحقائق الأدلة وليس الضرر
في استعمال الداء مع الاصحاء بأقل من الضرر في افعال المداواة مع المرضي فايوضع كل شئ في محله اه
(فالقدر الذي يحويه هذا الكتاب وحده من المصنفات) يريد به كتاب الاقتصاد (هو الذي يرجى نفعه)
للسالك في سبيل الحق (وأما الخارج عنه) أى عن ذلك القدر فانه (قسمان أحدهما بحث على غير قواعد
العقائد) الاسلامية (كالمبحث عن الاعتمادات) كقول أبي هاشم ان الموجب لهوى الثقليل هو الاعتماد
دون الحركة ذكره في مسئلة التولد (والاكوان) جمع كون وهو استحالة جوهرتها الى ما هو أشرف منه
ويقابله الفساد وهو استحالة جوهرتها الى ما هو دونه ولهم في الكون املاقات أخر (وعن الادراكات)
في ثبوتها ونفيها ومذهب أهل السنة ان الادراكات كلها من فعل الله سبحانه وانه ليس شئ منها فعلا
للانسان ولا كسباله كما سيأتي بيانه (والخوض ان في الرؤية هل لها ضد يسمى المنع أو العمی وان كان
فذلك واحد هو منع عن جميع ما لا يرى أثبت لكل مرئى يمكن رؤيته منع بحسب عدده) هكذا سبب
العبارة في غالب النسخ وفي بعضها أو يثبت لكل مرئى وفي بعضها وان كان كل واحد هو منع جميع ما لا
يرى أثبت لكل مرئى فذلك يمكن رؤيته منع بحسب عدده واعلم ان المنوع بوجود الصمم والعمى
معنيين هما ادراك المسموع والمرئى وانهم اغبر ذاته فان قالت المعتزلة العمی والصمم مانعان له عن أن
يكون مدر كاقبل مامعنى منعهما عن كونه مدر كاهل هو منع عن نفسه أو عن معنى سواء ولا يجوز أن
يكون منعان لنفسه فوجب أن يكون المنع انما وقع عن معنى سواء وهو ادراك الا لا يجوز أن يكون المنع
منعالا عن شئ وهذا البحث أورده أبو منصور التميمي في كتاب الاسماء والصفات وسنشير اليه ان شاء
الله تعالى (الى غير ذلك من الترهات) أى الاباطيل (المضلة) لانهم (والقسم الثاني زيادة تقرير) وفي
بعض النسخ تقدير (لتلك الأدلة) العقلية (في غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة) وشبه تتبع من
الافكار وفي بعض النسخ اسقاط أسئلة (وذلك أيضا استقصاء لا يزيد) المستقل به (الاضلالا) عن الطريق

وجها في حق من لم يقنع ذلك القدر قرب كلام يزيد الاطناب والنقد برغوضا ولو قال قائل البحث عن حكم الادراكات والاعتمادات فيه فائدة تشديد الخواطر والخطرات الذين كالسيف (٦٢) آلة الجهاد فلا بأس بتشديده كان كقوله لعب الشمار نج يشخذ الخاطر فهو من

الدين أيضا وذلك هوس (وجها في حق من لم يقنع ذلك القدر) ولم يكتف به (قرب كلام يزيد الاطناب) هو أداء المقصود بأكثر من العبارة المتعارفة (والتقر برغوضا) وخفاء (ولو قال قائل البحث عن حكم الادراكات والاعتمادات فيها فائدة) نافعة وهي (تشديد الخاطر) وتنبيهها عن الغفلة (والخطرات آله الدين) أصل الخاطر ما يتحرك في القلب من رأي أو معنى ثم يسمى محله باسم ذلك وهو من الصفات الغالبة (كالسيف آلة للجهاد) أي بالخطاطر تنكشف أسرار أحكام الدين كما كان السيف تتم به أمور المجاهدين (فلا بأس بتشديده) أي فلا شيء يمنع من الخوض في القسم الأول مع كونه مفيدا من وجه فأجاب بقوله (كان) أي هذا القول (كقوله لعب الشمار نج يشخذ الخاطر) وجهه لتلقى التدبيرات (فهو من الدين) أي من جملة أموره (وذلك هوس) واختلاط (فان الخاطر يشخذ بسائر علوم الشرع فلا يخاف فيها مضرة) ثم ان الشمار نج معرب واختلف في أصله فقبل صدرنا يعني مائة حيلة وقبل صدر نج يعني مائة تعب وقبل صدر نج أي صار تعبنا واختلف في ضبطه فقبل بالفتح وهو المشهور وقبل بالكسر وهو المختار قال ابن الجوابي في كتاب ما يلحق فيه العامة ومما يكسر العامة تفخه أو تضمه وهو الشطر نج بكسر الشين قال وإنما كسر ليكون نظير الاوزان العربية مثل جرد حل اذ ليس في أبنية العرب فعل بالفتح حتى يحمل عليه وأما أول من وضعه ولا شيء وضعه وأقوال الآفة في جواز اللعب به أو كراهته فقد ذكره الحافظ السخاوي في عمدة المحتاج مستوفي وأشرنا الى بعضها في شرحنا على القاموس ليس هذا محل ذكرها (فقد عرفت بهذا) الذي تقدم ذكره (القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام) بعد تقرير ذلك في كتاب العلم بنحو مما ذكره هنا (و) عرفت أيضا (الحال التي يذم فيها والحال التي يحمدها) عرفت (الشخص الذي ينتفع به والذي لا ينتفع به فان قلت مهما اعترفت بالحاجة اليه في دفع المبتدع والآن قد نارت البدع وأرهقت الحاجة) أي دنت وقرب وقوعها (فلا بد أن يصير القيام بهذا العلم) والتدريسه (من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الاموال) وحفظها من النهاب (وسائر الحقوق) كذلك (وكالقضاء والولاية وغيرهما) من المناصب العامة والخاصة (ومالم يشتغل العلماء بنشر ذلك) وتعليمه (والتدريس فيه والبحث عنه) والتحقيق فيه (لا يدوم ولوترك) الاشتغال به (لاندرس) بمرّة وانمحي أثره ولو قائل أن يقول لا يحتاج الى نشره وتعليمه بل يكفي منه في رد شبه المبتدعة بما ركز في الجبله والطباع فأجاب بقوله (وليس في مجرد الطباع) ولو كانت سليمة (كفاية) تامة (لحل شبه المبتدعة مالم يتعلم) ويبدأ به لان أكثر هذا العلم أمور دقيقة نظرية (فينبغي أن يكون التدريس فيه والبحث عنه أيضا من فروض الكفايات) وهذا (بخلاف زمان الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم (فان الحاجة ما كانت ماسة اليه) اما لعدم ظهور البدع في زمانهم أولا كتنفائهم بما أشرق الله من أنوار المشاهدة في صدورهم فكانت الامور الخفية بالنسبة اليها جلية عندهم (فاعلم ان الحق) الذي لا يحيد عنه (انه لا بد في كل بلد) من بلاد الاسلام (من قائم بهذا العلم) أي بارائه (مستقل بدفع شبه المبتدعة الذين ناروا في تلك البلدة) ونبغوا (وذلك يدوم بالتعليم) ويحفظ بالنشر والافادة (ولكن ليس من الصواب تدريسه على العموم) أي على عامة الناس (كالتدريس الفقه والتفسير) ولوازمهما (فان هذا) أي علم الكلام (مثل الدواء) الذي لا يحتاج اليه في كل وقت وينتفع به أحاد الناس ويستضره الآخرون (والفقو مثل الغذاء) لا لادان الذي لا يستغنى عنه بحال في إقامة ناموس البدن (وضرر الغذاء لا يحذر وضر الدواء محذر ولما ذكرنا فيه من أنواع الضرر) التي لا تحصي (فالعلم به ينبغي أن يخص بتعليم هذا العلم من) وجدت (فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم) والاستعداد لطلب

الدين أيضا وذلك هوس
فان الخطاطر يشخذ بسائر
علوم الشرع ولا يخاف فيها
مضرة فقد عرفت بهذا
القدر المذموم والقدر
المحمود من الكلام
والحال التي يذم فيها والحال
التي يحمدها والشخص
الذي ينتفع به والشخص
الذي لا ينتفع به فان قلت
مهما اعترفت بالحاجة اليه
في دفع المبتدع والآن
قد نارت البدع وعمت
البلى وأرهقت الحاجة
فلا بد أن يصير القيام بهذا
العلم من فروض الكفايات
كالقيام بحراسة الاموال
وسائر الحقوق كالقضاء
والولاية وغيرهما ومالم
يشتغل العلماء بنشر ذلك
والتدريس فيه والبحث
عنه لا يدوم ولوترك
لاندرس وليس في مجرد
الطباع كفاية لحل شبه
المبتدعة مالم يتعلم فينبغي
أن يكون التدريس فيه
والبحث عنه أيضا من فروض
الكفايات بخلاف زمان
الصحابة رضي الله عنهم فان
الحاجة ما كانت ماسة
اليه فاعلم أن الحق أنه
لا بد في كل بلد من قائم بهذا
العلم مستقل بدفع شبه
المبتدعة التي نارت في تلك
البلدة وذلك يدوم بالتعليم
ولكن ليس من الصواب

المعرفة

تدريسه على العموم كالتدريس الفقو والتفسير فان هذا مثل الدواء والفقو مثل الغذاء لا يحذر وضر

الدواء محذر ولما ذكرنا فيه من أنواع الضرر فالعلم به ينبغي أن يخص بتعليم هذا العلم من فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم

المعرفة (والحرص عليه) بالا كجاء على درسه وتعلمه (فان المحترف) أى المشتغل بالحرفة والصناعة (بمنعه الشغل) الذى هو فيه (عن الاستتمام وإزالة الشكوك اذا عرضت) لعدم استعداد ذلك (والثانية الذكاء) وهو سرعة الادراك وحدة الفهم وقيل هو سرعة اقتراح النتائج (والقطنة) وهى سرعة هجوم على حقائق معان مما تورد الحواس عليها (والفصاحة) وهى لمسة يقتدر بها على التعبير عن المقصود (فان البليد) المتخبر فى أمره الذى لا يوصف بذكاء ولا فطنة (لا ينتفع بفهمه) بل هو دائم حيران فى أمره (والقدم) وهو الباطل الفهم (لا ينتفع بحجاجة) أى بحجاجة (فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه والثالثة أن يكون فى طبعه الصلاح) وهو ضد الفساد ويختص فى أكثر الاستعمال بالأفعال وقبول فى القرآن نارة بالفساد وأخرى بالسنة (والديانة) وهى التمسك بأموال الدين (والتقوى) وهى تجنب القبيح خوفاً من الله تعالى (ولا تكون الشهوات) النفسية (غالبة عليه) وفى معنى الشهوات التعصبات للمذاهب والمباهاة بالمعارف (فان الفاسق بأدنى شبهة) اذا عرضت (يخلع عن) ربة (الدين) فان ذلك يحل عنه الجزى) أى السستر الحائز (ويرفع السبتر بينه وبين الملاذ) الشهوانية (فلا يحرص على إزالة الشبهة) ودفعها (بل يعتنقها ليخلص من أعباء التكليف) ومشقته (فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه) وقال المصنف فى الجوامع العوام التحدث فى هذا العلم للعالم انما يكون على أربعة أوجه اما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله فى الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله أو مع العامى فان كان قاطعاً أى لا طائناً أى غير حاكم مع نفسه بموجب ظنه حكماً جازماً فله أن يحدث نفسه به ويحدث من هو مثله فى الاستبصار وهو متجرد لطلب المعرفة مستعد لها خال عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكائها مع العوام فن انصف بهذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لان الفطن المتعطش الى المعرفة للمعرفة لا لغرض يحيل فى صدره اشكال الظواهر وربما يلقى فى التأويلات الفاسدة أشدة شرهه عن الفرار عن الظواهر ومقتضاها ومنع العلم أهله ظلم كبشه الى غير أهله وأما العامى فلا يحدث به وفى معنى العامى كل من لا يوصف بالصفات المذكورة وأما المظنون فيحدث به مع نفسه اضطراباً فان ما ينطوى عليه ذهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تحدث به ولا قدرة على الخلاص منه ولا منع منه ولا شك فى منع التحدث به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع اما تحدثه به مع من هو فى مثل درجته فى المعرفة أو مع المستعد له فيه نظر فيحتمل أن يقال هو جائز اذا يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لانه قادر على تركه وهو بذكاء متصرف بالظن فى صفة الله تعالى أو فى مراده من كلامه وفيه خطر وإباحته انما تعرف بنص أو إجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شئ من ذلك بل ورد قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اهـ (واذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك أن هذه الحجة الحمودة فى الكلام انما هو من جنس حجج القرآن من الكلمات اللطيفة المؤثرة فى القلوب المقنعة للنفوس دون التغلغل فى التقسيمات والتدقيقات التى لا يفهمها أكثر الناس واذا فهموها اعتقدوا انها شعرة وصناعة تعلمها صاحب التلبس (فأذا قابلها مثله فى الصنعة قاومه) قال المصنف فى الجوامع العوام العامى اذا منع من البحث والنظر ولم يعرف الدليل كان جاهلاً بالمدلول وقد أمر الله كافة عباده بمعرفة بالآيمان والتصديق بوجوده أولاً وبتقديره عن سمات الحوادث ومشابهة غيره ثانياً وبوحدانيته ثالثاً وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعاً وهذه الأمور ليست ضرورية هى اذا مطلوبة وكل علم مطلوب ولا سبيل الى اقتناصه وتحصيله الا بالادلة فلا بد من النظر فى الادلة والتفطن لوجه دلالتها على المطالب وكيفية انتاجها وذلك لا يتم الا بمعرفة شروط البراهين وكيفية ترتيب

والحرص عليه فان المحترف بمنعه الشغل) الذى هو فيه (عن الاستتمام وإزالة الشكوك اذا عرضت) لعدم استعداد ذلك (والثانية الذكاء) وهو سرعة الادراك وحدة الفهم وقيل هو سرعة اقتراح النتائج (والقطنة) وهى سرعة هجوم على حقائق معان مما تورد الحواس عليها (والفصاحة) وهى لمسة يقتدر بها على التعبير عن المقصود (فان البليد) المتخبر فى أمره الذى لا يوصف بذكاء ولا فطنة (لا ينتفع بفهمه) بل هو دائم حيران فى أمره (والقدم) وهو الباطل الفهم (لا ينتفع بحجاجة) أى بحجاجة (فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه والثالثة أن يكون فى طبعه الصلاح) وهو ضد الفساد ويختص فى أكثر الاستعمال بالأفعال وقبول فى القرآن نارة بالفساد وأخرى بالسنة (والديانة) وهى التمسك بأموال الدين (والتقوى) وهى تجنب القبيح خوفاً من الله تعالى (ولا تكون الشهوات) النفسية (غالبة عليه) وفى معنى الشهوات التعصبات للمذاهب والمباهاة بالمعارف (فان الفاسق بأدنى شبهة) اذا عرضت (يخلع عن) ربة (الدين) فان ذلك يحل عنه الجزى) أى السستر الحائز (ويرفع السبتر بينه وبين الملاذ) الشهوانية (فلا يحرص على إزالة الشبهة) ودفعها (بل يعتنقها ليخلص من أعباء التكليف) ومشقته (فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه) وقال المصنف فى الجوامع العوام التحدث فى هذا العلم للعالم انما يكون على أربعة أوجه اما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله فى الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله أو مع العامى فان كان قاطعاً أى لا طائناً أى غير حاكم مع نفسه بموجب ظنه حكماً جازماً فله أن يحدث نفسه به ويحدث من هو مثله فى الاستبصار وهو متجرد لطلب المعرفة مستعد لها خال عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكائها مع العوام فن انصف بهذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لان الفطن المتعطش الى المعرفة للمعرفة لا لغرض يحيل فى صدره اشكال الظواهر وربما يلقى فى التأويلات الفاسدة أشدة شرهه عن الفرار عن الظواهر ومقتضاها ومنع العلم أهله ظلم كبشه الى غير أهله وأما العامى فلا يحدث به وفى معنى العامى كل من لا يوصف بالصفات المذكورة وأما المظنون فيحدث به مع نفسه اضطراباً فان ما ينطوى عليه ذهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تحدث به ولا قدرة على الخلاص منه ولا منع منه ولا شك فى منع التحدث به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع اما تحدثه به مع من هو فى مثل درجته فى المعرفة أو مع المستعد له فيه نظر فيحتمل أن يقال هو جائز اذا يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لانه قادر على تركه وهو بذكاء متصرف بالظن فى صفة الله تعالى أو فى مراده من كلامه وفيه خطر وإباحته انما تعرف بنص أو إجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شئ من ذلك بل ورد قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اهـ (واذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك أن هذه الحجة الحمودة فى الكلام انما هو من جنس حجج القرآن من الكلمات اللطيفة المؤثرة فى القلوب المقنعة للنفوس دون التغلغل فى التقسيمات والتدقيقات التى لا يفهمها أكثر الناس واذا فهموها اعتقدوا انها شعرة وصناعة تعلمها صاحب التلبس (فأذا قابلها مثله فى الصنعة قاومه) قال المصنف فى الجوامع العوام العامى اذا منع من البحث والنظر ولم يعرف الدليل كان جاهلاً بالمدلول وقد أمر الله كافة عباده بمعرفة بالآيمان والتصديق بوجوده أولاً وبتقديره عن سمات الحوادث ومشابهة غيره ثانياً وبوحدانيته ثالثاً وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعاً وهذه الأمور ليست ضرورية هى اذا مطلوبة وكل علم مطلوب ولا سبيل الى اقتناصه وتحصيله الا بالادلة فلا بد من النظر فى الادلة والتفطن لوجه دلالتها على المطالب وكيفية انتاجها وذلك لا يتم الا بمعرفة شروط البراهين وكيفية ترتيب

المقدمات واستنتاج النتائج ويستجبر ذلك بالضرورة شيئا فشيئا إلى تمام البحث واستيفاء علم الكلام إلى آخر
النظر في علم المعقولات وكذلك يجب على العاقل أن يصدق الرسول في كل ما جاء به وصدقه ليس بضروري
بل هو بشر كسائر الخلق فلا بد من دليل يميزه عن غيره ممن تحدى بالنبوة كما لا يمكن ذلك إلا بالنظر في
معجزاته ومعرفته حقيقة المعجزة وشروطها إلى آخر النظر في النبوات وهو ثابت علم الكلام قلنا الواجب
على الخلق الإيمان بهذه الأمور والإيمان عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بجواز وقوع
الخطأ فيه وهذا التصديق يحصل على ست مراتب الأولى وهو أقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى
المستوفى بشروطه المحرر بأصوله ومقدماته درجة درجة كلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال ويمكن التماس
وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق في كل عصر واحد واثنان ممن ينتهي إلى تلك الدرجة وقد ينحلو
العصر عنه ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعارف لقلت النجاة وقل الناجون الثانية أن
يحصل بالأدلة الرسمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها المشتهر هاهنا كبار العلماء وشناعة
انكارها ونفرة النفوس عن ابداء المزيد فيها وهذا الجنس أيضا يفيد في بعض الأمور وفي حق الناس
تصديق جازم بحيث لا يتغير صاحبه بإمكان خلافه أصلا الثالثة أن يحصل التصديق بالأدلة الخطائية التي
حزن العادة باستعمالها في المحاوراة والمخاطبات الجارية في العادات وذلك يفيد في حق الأكثرين تصديقا
بيادى الرأي وسابق الفهم إذ لم يكن الباطن مشحونا بالتعصب وبرسوخ اعتقاد على خلاف مقضى الدليل
ولم يكن يسمع مشغوبا بتكاف المماراة والتشكيك ومنهاجه بتخلاق المجادلين في العقائد أو كثر أدلة
القرآن من هذا الجنس من الدليل الظاهر المفيد للتصديق والدليل المستوفى هو الذي يفيد التصديق بعد
تمام الاستدلال وجوابه بحيث لا يبقى للسؤال مجال والتصديق يحصل قبل ذلك الرابعة التصديق بوجود
السماع من حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق فان من حسن اعتقاده في أبيه وأستاذه أو رجل
من الأفاضل المشهورين قد يتخبر عن شيء فيسبق إليه اعتقاد جازم وتصديق بما أخبر عنه بحيث لا يبقى مجال
لغيره في قلبه ومستنده حسن اعتقاده فيه وكذلك اعتقاد الصبيان في آبائهم ومعلمهم فلا حرم يسمعون
الاعتقادات ويصدقونه ويسمرون عليه من غير حاجة إلى دليل وبمحااجة الخامسة التصديق الذي يسبق
إليه عند سماع الشيء مع قرآن الأحوال لا يفيد القطع عند المحقق ولكن يلقى في حق العوام اعتقادا جازما
السادسة أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق بمجرد موافقة طبعه لا من حسن
اعتقاد في قائله ولا من قرينة تشهد له لكن لمناسبة ما في طبعه وهذه أضعف التصديقات وأدنى الدرجات
لان ما قبله امتد إلى دليل ما وان كان ضعيفا من قرينة أو حسن اعتقاد في المخبر رأى نوع من ذلك فهي
آمارات يظنها العاقل أدلة فتعمل في حقه عمل الأدلة وإذا علم مراتب التصديق وعلم أن مستند الإيمان العوام
هذه الأسباب فأعلى الدرجات في حقه أدلة القرآن وما يجري مجراه مما يحول القلب إلى التصديق فلا ينبغي
أن يجاوز بالغامى إلى ما وراء أدلة القرآن وما في معناه من الجليات المقنعة المسكنة لا القلوب المستجرة لها إلى
الطمأنينة والتصديق فما وراء ذلك ليس على قدر طاقته اه باختصار (وعرفت ان) الامام (الشافعي
وكافة السلف) رحمهم الله من تقدم ذكرهم (انما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضرر الذي
ينهاه عليه) أي فان أقوالهم محمولة على نهى المتعصب في الدين أو القاصر عن تحصيل اليقين أو القاصد
إفساد عقائد المسلمين أو الخائف فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين والأفلا يتصور من شريف تلك
الحضرات وقوع المنع فيما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات (وان ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه
من مناظرة الخوارج) في المسائل الأربعة (وما نقل عن علي رضي الله عنه من المناظرة في القدر) مع رجل من
الشام (وغيره كان من الكلام الجلي) الواضح (الظاهر) الذي لا يحتاج إلى فتح باب جدال (وفي محل
الحاجة) وقدرا الحاجة (وذلك) لا ريب فيه انه (محمود في كل حال) غير مذموم عند الرجال (نعم قد تختلف

وعرفت ان الشافعي وكافة
السلف انما منعوا عن
الخوض فيه والتجرد له لما فيه
من الضرر الذي ينهاه عليه
وان ما نقل عن ابن عباس
رضي الله عنه من مناظرة
الخوارج وما نقل عن
علي رضي الله عنه من
المناظرة في القدر وغيره
كان من الكلام الجلي
الظاهر وفي محل الحاجة
وذلك محمود في كل حال نعم
قد تختلف

الاهصار في كثرة الحاجة وقتها ولا يبعدان مختلف الحكم لذلك فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها وحكم طريق النضال عنها وحفظها فاما ازالة الشبهة وكشف الحقائق ومعرفة الاشياء على ما هي عليه وادراك الاسرار (٦٥) التي يترجمها ظاهر الفاظ هذه العقيدة فلا مفتاح له

الا المجاهدة وقع الشهوات والاقبال بالكلية على الله تعالى وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات وهي رحمة من الله عز وجل تفيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق وبحسب التعرض وبحسب قبول الخلق وطهارة القلب وذلك البحر الذي لا يدرك غوره ولا يبلغ ساحله (مسئلة) فان قلت هذا الكلام بشي الى ان هذه العلوم لها طواهر وأسرار وبعضها جلي يبدو أولا وبعضها خفي يتضح بالمجاهدة والرياضة والطلب الخبيث والفكر الصافي والسر الخالي عن كل شيء من أشغال الدنيا سوى المطلوب وهذا يكاد يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهر وباطن و سر وعلم بل الظاهر والباطن والسر والعلن واحده فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية من الواضحات التي لا ينكرها ذو بصيرة) قاذحة (وانما ينكرها القاصرون في المعارف) الالهية (الذين تلقوا في أول الصبابة) من المشايخ (شيئا) لم ينتقلوا منه بل (بجدوا عليه) أي استمروا على ذلك القدر اليسير اذ التعليم في الصغر كالنقش على الحجر (فلم يكن لهم ترك) وصعود (الى شأ والعلا) أي غايته وأمدته (و) لا نصيب الى بلوغ (مقامات العلماء) العارفين (والاولياء) الصالحين فهو لا اذ اورد عليهم شيء من افراد تلك المقامات أول وهلة قاموا بالانكار عليه وبالعوا وشددوا وهذه الحالة تسببت لكثير من علماء الظاهر بسبق الانكار على علماء الباطن وتبديعهم واخراجهم من جادة الشريعة وهم معذورون لجودهم على ما لقنوا (وذلك) الذي ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع) قال صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا) قال العراقي أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه اه وأورده ابن الاثير في نهايته في موضعين قال في ح د د حديث في صفة القرآن له حد أي غاية وحد كل شيء منتهى أمره وقال في ط ل ع وعليه علامة السين المهملة أي ان هذا الحديث من كتاب أبي موسى المدني لسلك خوف حدولسلك حد مطلع أي لسلك حد مصعد يصعد اليه من معرفة علمه والمطلع مكان الاطلاع من موضع عال قال ويجوز ان يكون مطلع كصعدزنة ومعنى وقال المصنف في آخر كتابه مشكاة الانوار حديث للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل هذا عن علي موقوفا (وقال علي رضي الله عنه) فيما أخرجه أبو نعيم في كتاب الخلية بطاولة من طريقين (وأشار) بيده (الى صدره) هاهنا (ان ههنا علوما جمة) أي كثيرة (لو وجدت لها جملة) وقد تقدم بطوله في كتاب العلم مع شرح معانيه (وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم) تقدم بيانه في كتاب العلم

الاعصار) والازمان (في كثرة الحاجة) اليه (وقلتها فلا يبعدان مختلف الحكم لذلك) ولاجل ذلك ما خاض فيه الاقلون الا قليلا لعدم حدوث البدع في زمانهم فلم يحتاجوا الى ابطالها واخام منتحلها (فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها) وكفوا بمعرفتها (وحكم طريقة النضال) والمدافعة (عنها وحفظها) في الصدور (فأما ازالة الشبهة) الخفية عن القلب (وكشف أسرار الحقائق) الالهية (ومعرفة الاشياء على ما هي عليه) باليقين التام (وادراك الاسرار) الباطنة (التي يترجمها) وبيئتها (طاهر ألفاظ هذه العقيدة) ومنطوقها (فلا مفتاح له الا المجاهدة) المشار اليها في قوله عز وجل والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا (و) في معنى المجاهدة (قع الشهوات) النفسانية (والاقبال بالكلية على الله تعالى) بحيث لا يحطر في خاطره خاطر لسواه (وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات) والمخاصمات (وهي) أي تلك الحالة الحاصلة من هذه الامور (رحمة من الله عز وجل) ونعمة (تفيض على من يتعرض لنفحاتها) لما ورد تعرضوا لنفحات الله فان الله نفحات (بقدر الرزق) الذي قدر له من الازل (وبحسب قبول المحل) وانفساحه (وطهارة القلب) واتساعه لقبول تلك النفحات الواردة (وذلك البحر) العجاج (الذي لا يدرك غوره) ومنتهاه (ولا يبلغ ساحله) أي طرفه (مسئلة) أخرى (فان قلت هذا الكلام) الذي تقدم ذكره (بشير) ظاهره (الى ان العلوم) المحموده (لها طواهر وأسرار) وان (بعضها جلي) ظاهر لكل الناس (يسد أولا) ويظهر (وبعضها خفي) المدرك ولا يتضح (الا) بالمجاهدة والرياضة ومكابدة النفس (والطلب الخبيث) في كشف سره (والفكر الصافي) عن علائق الكدر (والسر الخالي عن كل شيء) يضاده (من اشغال الدنيا سوى المطلوب) المأمور بها (وهذا يكاد) ان (يكون مخالفا للشرع) اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلم بل الظاهر والسر والعلن واحد) فأجاب بقوله (فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية) من الواضحات التي لا ينكرها ذو بصيرة) قاذحة (وانما ينكرها القاصرون في المعارف) الالهية (الذين تلقوا في أول الصبابة) من المشايخ (شيئا) لم ينتقلوا منه بل (بجدوا عليه) أي استمروا على ذلك القدر اليسير اذ التعليم في الصغر كالنقش على الحجر (فلم يكن لهم ترك) وصعود (الى شأ والعلا) أي غايته وأمدته (و) لا نصيب الى بلوغ (مقامات العلماء) العارفين (والاولياء) الصالحين فهو لا اذ اورد عليهم شيء من افراد تلك المقامات أول وهلة قاموا بالانكار عليه وبالعوا وشددوا وهذه الحالة تسببت لكثير من علماء الظاهر بسبق الانكار على علماء الباطن وتبديعهم واخراجهم من جادة الشريعة وهم معذورون لجودهم على ما لقنوا (وذلك) الذي ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع) قال صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا) قال العراقي أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه اه وأورده ابن الاثير في نهايته في موضعين قال في ح د د حديث في صفة القرآن له حد أي غاية وحد كل شيء منتهى أمره وقال في ط ل ع وعليه علامة السين المهملة أي ان هذا الحديث من كتاب أبي موسى المدني لسلك خوف حدولسلك حد مطلع أي لسلك حد مصعد يصعد اليه من معرفة علمه والمطلع مكان الاطلاع من موضع عال قال ويجوز ان يكون مطلع كصعدزنة ومعنى وقال المصنف في آخر كتابه مشكاة الانوار حديث للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل هذا عن علي موقوفا (وقال علي رضي الله عنه) فيما أخرجه أبو نعيم في كتاب الخلية بطاولة من طريقين (وأشار) بيده (الى صدره) هاهنا (ان ههنا علوما جمة) أي كثيرة (لو وجدت لها جملة) وقد تقدم بطوله في كتاب العلم مع شرح معانيه (وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم) تقدم بيانه في كتاب العلم

(٩) - (اتحاف السادة المتقين) - ثاني) صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا وقال علي رضي الله عنه وأشار الى صدره ان ههنا علوما جمة لو وجدت لها جملة وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم

وقال صلى الله عليه وسلم ما حدث أحد قوما حديث لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنة عليهم) تقدم في كتاب العلم ونسبه صاحب القوت الى بعض السلف بلفظ ما من عالم يحدث قوما يعلم لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنة عليهم وقال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العالمون بالله تعالى الحديث) أى الى آخره وهو فاذا علموه لا ينكر عليهم الا أهل الغرة بالله تعالى (كما وردناه في كتاب العلم) وروينا الكلام عليه هنالك ويوجد هنا في بعض النسخ قبل هذا الحديث وقال أبو هريرة حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما فبشئته وأما الآخر فلو بشئته قطع هذا البلعوم وليس ذلك في نسخة العراقي (وقال صلى الله عليه وسلم لو علمتم) كذا في النسخ الكثيرة وفي بعضها لو تعلمون وهو نسخة العراقي وهو نص الجماعة المخرجين لهذا الحديث (ما أعلم) أى من انتقام الله من أهل الجرائم وأحوال القيامة (لنحسبكم ذليلا) أى كان يحسبكم على القلة وقيل معناه لما نحسبكم أصلا وهذا المناسبة السياق لان لو حرف امتناع لامتناع (ولكنكم كثيرا) وقدم التحليل لكونه من المسرة وفيه من أنواع البديع مقابلة التحليل بالبكاء والقلة بالكثرة ومطابقة كل منهما بالآخر وقال العراقي أخرجه من حديث عائشة وأنس اه قلت وأخرجه أيضا الامام أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه كلهم عن أنس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة ما سمعت قط بمثلاثهم ذكره وأخرج الحاكم في المستدرک من رواية يوسف بن حبان عن مجاهد عن أبي ذر رفعه لو تعلمون ما أعلم لنحسبكم قليلا ولكنكم كثيرا ولما سألكم الطعام والشراب وقال على شرطهما ولم يخرجاه وتعبه الذهبي بأنه منقطع ورواه أيضا من طريقه ابن عساكر في التاريخ بتلك الزيادة وأخرج الحاكم أيضا في كتاب الرقائق والبيهقي في الشعب عن أبي الدرداء رفعه لو تعلمون ما أعلم لبكىتم كثيرا ولنحسبكم قليلا وخرجه الى الصدقات تجارون لا تدرون تجنون أولا تنجون وقال الحاكم صحيح وأقره الذهبي وقال الهيثمي رواه الطبراني من طريق ابنة أبي الدرداء عن أبيها ولم أعرفها ببقية رجاله رجال الصحيح وأخرج الحاكم أيضا في الاحوال عن أبي هريرة رفعه لو تعلمون ما أعلم لبكىتم كثيرا ولنحسبكم قليلا بظاهر اتفاق ورفع الامانة وتقبض الرحمة ونهت الامين ويؤمن غير الامين أناخ بكم الشر الجور الفتن كما مثال الليل المظلم وقال صحيح وأقره الذهبي (قلت شعري ان لم يكن ذلك سرا) باطنيا (ومنع من افشائه) واظهاره (لقصور الفهم عن ادراكه) وفي نسخة عن دركه (أولعني آخر فلم يذكره) مع انه أمين على تبليغ ما أمر به (ولاشك انهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم) وينكشف ذلك بتسليم أولئك ان النبي صلى الله عليه وسلم أقاض الى الخلق ما أوحى اليه وانه ما كنتم شيئا من الوحي فذلك كان رحمة للعالمين فترك شيئا مما يقربهم الى رضائهم تعالى الا دلهم عليه وأمرهم به ولا يمسخط الله الاحذرهم ونهاهم عنه في العلم والعمل جميعا الثاني ان أعرف الناس بمعاني كلامه وأحراهم بالوقوف على كنهه ذلك أسرارهم الذين شاهدوا الوحي والتزيل وصحبوه ولازموه مشربين لتلقى ما يقوله بالقبول للعمل به أولا والنقل الى من بعدهم ثانيا والتقرب الى الله بسماعه وحفظه ونشره وهم الذين حضروا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السماع والفهم والحفظ والاداء فقال نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها الحديث (وقال ابن عباس رضي الله عنه) في تفسير (قوله عز وجل الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن) ما نصه (لو ذكرتم تفسيره) كما علمته (لرجتموني) أى لم تحتمل عقولكم لادراكه فتنكرون على ذلك (وفي لفظ آخر قلتم انه كافر وقال صلى الله عليه وسلم ما فضلكم أبو بكر بكثرته صيام ولا صلاة ولا كن بسروقر في صدره رضي الله عنه ولا شك في ان ذلك السر كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج منها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا بطواهرها على غيره

وقال صلى الله عليه وسلم ما حدث أحد قوما حديث لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنة عليهم) تقدم في كتاب العلم ونسبه صاحب القوت الى بعض السلف بلفظ ما من عالم يحدث قوما يعلم لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنة عليهم وأورده المصنف في الجامع العوام بلفظ لا يفهمونه كان فتنة دلي بعضهم (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون) تقدم ما يتعلق به في أول كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العالمون بالله تعالى الحديث) أى الى آخره وهو فاذا علموه لا ينكر عليهم الا أهل الغرة بالله تعالى (كما وردناه في كتاب العلم) وروينا الكلام عليه هنالك ويوجد هنا في بعض النسخ قبل هذا الحديث وقال أبو هريرة حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما فبشئته وأما الآخر فلو بشئته قطع هذا البلعوم وليس ذلك في نسخة العراقي (وقال صلى الله عليه وسلم لو علمتم) كذا في النسخ الكثيرة وفي بعضها لو تعلمون وهو نسخة العراقي وهو نص الجماعة المخرجين لهذا الحديث (ما أعلم) أى من انتقام الله من أهل الجرائم وأحوال القيامة (لنحسبكم ذليلا) أى كان يحسبكم على القلة وقيل معناه لما نحسبكم أصلا وهذا المناسبة السياق لان لو حرف امتناع لامتناع (ولكنكم كثيرا) وقدم التحليل لكونه من المسرة وفيه من أنواع البديع مقابلة التحليل بالبكاء والقلة بالكثرة ومطابقة كل منهما بالآخر وقال العراقي أخرجه من حديث عائشة وأنس اه قلت وأخرجه أيضا الامام أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه كلهم عن أنس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة ما سمعت قط بمثلاثهم ذكره وأخرج الحاكم في المستدرک من رواية يوسف بن حبان عن مجاهد عن أبي ذر رفعه لو تعلمون ما أعلم لنحسبكم قليلا ولكنكم كثيرا ولما سألكم الطعام والشراب وقال على شرطهما ولم يخرجاه وتعبه الذهبي بأنه منقطع ورواه أيضا من طريقه ابن عساكر في التاريخ بتلك الزيادة وأخرج الحاكم أيضا في كتاب الرقائق والبيهقي في الشعب عن أبي الدرداء رفعه لو تعلمون ما أعلم لبكىتم كثيرا ولنحسبكم قليلا وخرجه الى الصدقات تجارون لا تدرون تجنون أولا تنجون وقال الحاكم صحيح وأقره الذهبي وقال الهيثمي رواه الطبراني من طريق ابنة أبي الدرداء عن أبيها ولم أعرفها ببقية رجاله رجال الصحيح وأخرج الحاكم أيضا في الاحوال عن أبي هريرة رفعه لو تعلمون ما أعلم لبكىتم كثيرا ولنحسبكم قليلا بظاهر اتفاق ورفع الامانة وتقبض الرحمة ونهت الامين ويؤمن غير الامين أناخ بكم الشر الجور الفتن كما مثال الليل المظلم وقال صحيح وأقره الذهبي (قلت شعري ان لم يكن ذلك سرا) باطنيا (ومنع من افشائه) واظهاره (لقصور الفهم عن ادراكه) وفي نسخة عن دركه (أولعني آخر فلم يذكره) مع انه أمين على تبليغ ما أمر به (ولاشك انهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم) وينكشف ذلك بتسليم أولئك ان النبي صلى الله عليه وسلم أقاض الى الخلق ما أوحى اليه وانه ما كنتم شيئا من الوحي فذلك كان رحمة للعالمين فترك شيئا مما يقربهم الى رضائهم تعالى الا دلهم عليه وأمرهم به ولا يمسخط الله الاحذرهم ونهاهم عنه في العلم والعمل جميعا الثاني ان أعرف الناس بمعاني كلامه وأحراهم بالوقوف على كنهه ذلك أسرارهم الذين شاهدوا الوحي والتزيل وصحبوه ولازموه مشربين لتلقى ما يقوله بالقبول للعمل به أولا والنقل الى من بعدهم ثانيا والتقرب الى الله بسماعه وحفظه ونشره وهم الذين حضروا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السماع والفهم والحفظ والاداء فقال نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها الحديث (وقال ابن عباس رضي الله عنه) في تفسير (قوله عز وجل الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن) ما نصه (لو ذكرتم تفسيره) كما علمته (لرجتموني) أى لم تحتمل عقولكم لادراكه فتنكرون على ذلك (وفي لفظ آخر قلتم انه كافر وقال صلى الله عليه وسلم ما فضلكم أبو بكر بكثرته صلاة ولا صيام ولكن بشئ وقر في صدره) تقدم في كتاب العلم (ولاشك في ان ذلك كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج عنها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا بطواهرها على غيره

من الصحابة رضوان الله عليهم (وقال) أبو محمد (سهل) بن عبد الله (الستري) رحمه الله تعالى (للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لاهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد) هكذا أورد صاحب القوت عن سهل الا انه قال وعلم هو سر بين الله وبين العالم هو حقيقة ايمانه لا يظهره لاهل الظاهر ولا لاهل الباطن (وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر) هذا القول أورد صاحب القوت في الباب الثالث والثلاثين في آخر أخبار الصفات مانصه وحقيقة علم التوحيد باطن المعرفة وهو سبق المعروف الى من به تعرف بصنعة مخصوصة بحبيب مقرب مخصوص ولا يسع معرفة ذلك الكافة وافشاء سر الربوبية كفر وقال بعض العارفين من صرح بالتوحيد وأقشى الوجدانية فقتله أفضل من احياء غيره اه وقد علم من هذا السياق ان المراد ببعض العارفين في قول المصنف هو أبو طالب المسكي صاحب القوت وقد أنكر على المصنف هذا القول في زمنه فأجاب عنه في كتابه الاملاء مانصه فصّل وأمامني افشاء سر الربوبية كفر فيخرج على وجهين أحدهما ان يراد به كفر دون كفر سمي بذلك تعليلًا لما أتى به المفسري ونعظيم ما ارتكبه ويعترض هذا بان يقال لا يصح أن يسمى هذا كفرًا لانه ضد الكفر اذ الكافر الذي سمي هذا على معناه سائر وهذا المفسري للسرناشر وأين النشر من السر والاطهار من التغطية والاعلان من الالكتم وان دفاع هذا بين بان يقال ليس الكفر الشرعي تابع الاشتقاق وانما هو حكم لمخالفة الامر وارتكاب النهي فن رد احسان محسن أو بحمد نعمة متفضل فيقال له كافر لجهتين احدهما من جهة الاشتقاق ويكون اذ ذلك اسماء بناء على وصف والثانية من جهة الشرع ويكون اذ ذلك حكمًا يوجب عقوبة والشرع قد ورد لشكر المنعم فافهم لا تذهب مع الالفاظ ولا تتجسس التسميات وتفتن لخداعها واحترس من استدراجها فاذا من أظهر ما أمر بكتمه كتم ما أمر بنشره وفي مخالفة الامر فيهما حكم واحد على هذا الاعتبار ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تتحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم وفي ارتكاب النهي عصيان ويسمى في باب القياس على المذكور كفرًا والوجه الثاني ان يكون معناه كفرًا للسامع دون المخبر بخلاف الوجه الاول ويكون هذا مطابقًا لحديث لا تتحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم أتريدون ان يكذب الله ورسوله فن حدث أحدًا بما لم يصل اليه عقله رجاسار على التكذيب وهو الاكثر ومن كذب بقدره الله تعالى أو بما أوجد بها فقد كفر ولو لم يقصد الكفر فان أكثر اليهود والنصارى وسائر النحل ما قصدت الكفر ولا تقننه بأنفسها وهم كفار بلارباب وهذا وجه واضح قريب ولا يلتفت الى ما مال البسه بعض من لا يعرف وجوه التأويل ولا يعقل كلام أولى الحكم والراخين في العلم حتى ظن ان قائل ذلك ان أراد به الكفر الذي هو نقيض الايمان والاسلام يتعلق بمخبره ويلحق قائله وهذا لا يخرج الاعلى مذاهب أهل الاهواء الذين يكفرون بالاعاصي وأهل السنة لا يرضون بذلك وكيف يقال لمن آمن بالله واليوم الآخر وعبد الله بالقول الذي ينزهه والعمل الذي يقصده التعبد لوجهه والامر الذي يستزده ايمانًا ومعرفة ثم يكرمه الله على ذلك بقوائد المزيد وينيله ما يشرف من المنح وربه اعلام الرضا ثم يكفره أحد بغير شرع ولا قياس عليه والايمان لا يخرج عنه الانبياء واغراضه وتركه واعتقاد ما لا يتم الايمان معه ولا يحصل بمفارقة وليس في افشاء الولي شيء مما يناقض الايمان اللهم الا ان يريد بافشاءه وقوع الكفر من السامع له فهذا عابث متمرد وليس بولي ومن أراد من خلق الله ان يكفر وأبائه فهو لا محالة كافر وعلى هذا يخرج قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ثم انه من سب أحدًا منهم على معنى ما يجذله من العداوة والبغضاء قيل له أخطأت وأثمت من غير تكفير وان كان انما فعل ذلك ليسمع سب الله وسب رسوله فهو كافر بالاجماع اه (وقال بعضهم) أي العارفين ومثله في القوت أيضا ولكن سياق المصنف في الاملاء التي ذكره صريح في انه قول سهل الستري وهو يحتمل تأمل (لربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة وللنبوة سر لو كشف بطل العلم والعلم سر لو

وقال سهل الستري رضي الله عنه للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لاهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر وقال بعضهم للربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة وللنبوة سر لو كشف بطل العلم والعلم سر لو

ظهرت لبطالت الاحكام) وهذا القول أيضا أورده صاحب القوت الا انه قال وللعلماء بالله سر لظاهر الله تعالى لبطالت الاحكام ثم قال فقوام الايمان واستقامة الشرع بكنم السر به وقع التدبير وعليه انتظم الامر والنهي والله غالب على أمره اهـ (وهذا القائل) من العارفين (ان لم يرد بذلك بطلان النبوة في حق الضعفاء لقصور فهمهم) عن ادراك المعارف الخفية (فما ذكره ليس بحق بل الصحيح انه لا تناقض وان الكامل من لا يظن نور معرفته نور ورعه وملاك الورع النبوة) قال المصنف في الاملاء فان قيل فمعنى قول سهل الذي ينسب اليه للالهية سر الخ وجاء في الاحياء على أثر هذا القول وقائل هذا ان لم يرد به بطلان النبوة في حق الضعفاء فاقاله ليس بحق فان الصحيح لا يتناقض والكامل من لا يظن نور معرفته نور ورعه وهذا وان لم يكن من الاسئلة المرسومة فهو متعلق منها بما فرغ من الكلام فيه آنفا وناظر اليه اذا أدى افشاؤه الى بطلان النبوة والاحكام فهو كافر والجواب ان الذي قاله رحمه الله وان كان مستجما في الظاهر فهو قريب المسالك باذى الصحة للعتايل الذي يعرف مصادر اغراضهم ومسالك أقوالهم وسر الالهية الذي بمعرفته يستحق النبوة من وصل الى الله باليقين الذي لولاه لم يكن نبيا لا يتخلوا ما ان يكون انكشافه من الله تعالى مما يطلع على القلوب من الانوار التي كانت غائبة عنها بان كانت القلوب ضعيفة طرا عليها من الدهش والاصطلام والحيرة والنيه ما يهر العقول ويفقد الاحساس ويقطع عن الدنيا وما فيها وذلك لضعفه ومن انتهى الى هذه الحالة فتبطل النبوة في حقه ان يعرفها أو يعقل ما جاء من قبلها اذ قد شغلها عنها ما هو أعظم لديه منها وربما كان ذلك سبب موته لعجزه عن حمل ما يطأ عليه كما حكى ان شابا من سالكى طريق الآخرة عرض عليه أبو زيد ولم يره من قبل فلما نظر اليه الشاب مات لساعته فقيل له في ذلك فقال كان في صدره أمر لم تنكشف له حقيقة فلما رأى انكشافه وكان في مقام الضعفاء من المريدين فلم يطق حمله فمات به واما ان يكون انكشافه من عالم به على جهة الخبر عنه فتبطل النبوة في حق المخبر حيث نهى عن الافشاء فأقضى وأمر ان لا يتحدث فلم يفعل فخرج بهذه المعصية عن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم فيها فلماذا قيل في ذلك بطلت النبوة في حقه بالخبر فان قلت فلم لا تكفروه على هذا الوجه اذا بطلت النبوة في حقه بالخبر فانما يبطل في حقه جميعها وانما يبطل في حقه منها ما خالف الامر الثابت من قبها ويعد مقوله من الكلام اغلاء وتعليقا لحق الافشاء وقد سبق الكلام عليه في معنى افشاء سر الربوبية وأما سر النبوة الذي أوجب بطلان العلم ان رزقها أو رزق معرفتها على الجملة اذ النبوة لا يعرفها بالحقيقة الإنبي فان انكشف ذلك لقلب أحد بطل العلم في حقه باعتبار المحبة بالامر المتوجه عليه بطله والبحث عنه والتفكير فيكون كالنبي اذا سئل عن شيء أو وقع له واقعة لم يحجج الى النظر فيها ولا الى البحث عنها بل ينتظر ما عود من كشف الحقائق بالخبر ملاك أو ضرب مثل يفهم اياه أو اطلاع على اللوح المحفوظ أو اللقاء في روع فيعود ذلك أصلا في العلم ونسخا له ومعنى يقين عليه غيره واما ان يكون كشفه بخبر ممن رزق علم ذلك كان بطلان العلم في حق المخبر اذا افشاء لغير أهله وأهداه لمن لا يستحقه كمرى ان عيسى عليه السلام قال لا تعاقوا الدر في أعناق الخنازير وانما أراد ان لا يباح العلم لغير أهله وقد جاء لا تمنعوا الحكمة أهلها فتظلموهم ولا تضعوها عند غير أهلها فتظلموها وأما سر العلم الذي يوجب كشفه بطلان الاحكام فان كان كشفه من الله تعالى لقلوب ضعيفة بطلت الاحكام في حقها لما أطلع عليه في ذلك السر من معرفة مآل الاشياء ومواقف الخلق وكشف أسرار العباد وما بطن من المقدور فمن عرف نفسه مثلاله من أهل الجنة لم يصل ولم يصم ولم يتعب نفسه في خير وكذلك لو انكشف له انه من أهل النار كمل انهما كه فلا يحتاج الى تعب زائد ولا نصب مكابد فلو عرف كل واحد عاقبته وما له بطلت الاحكام الجارية عليه وان كان كشفها من مخبر استروح الضعيف الى ما يسمع من ذلك فيتعطل وينخرم حاله ويخل قيده وبعد هذا فلا يحمل كلام سهل رحمه الله

أظهره لبطالت الاحكام
وهذا القائل ان لم يرد بذلك
بطلان النبوة في حق
الضعفاء لقصور فهمهم فما
ذكره ليس بحق بل الصحيح
أنه لا تناقض فيه وان
الكامل من لا يظن نور
معرفته نور ورعه وملاك
الورع النبوة

(مسئلة) فان قلت هذه الآيات والاخبار يتطرق اليها تأويلات فبين لنا كيفية اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة بخلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة (٦٩) عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن

الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر لا يفشى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم ان هذا السؤال يحرك خطبا عظيما وينجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها من أعمال القلوب وقد تعبدنا بتلقها بالقبول والتصديق بعقد القلب عليها بان يتوصل الى أن ينكشف لنا حقائقها فان ذلك لم يكف به كافة الخلق ولولا أنه من الأعمال لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا أنه عمل باطنه لما أوردناه في الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي هو صفة سر القلب وباطنه ولكن اذا انجر الكلام الى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن فلا بد من كلام وجيز في حله فن قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة أو زعم أن (الباطن يناقضه الظاهر فهو الى الكفر) والضلال (أقرب منه الى الايمان) والرشد (بل الاسرار التي تختص بها المقربون) الى الحضرات الالهية (بدر كها) ومعرفتها واحاطتها (ولا يشاركهم الا كثرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويعتقون من افشائها) واطهارها لهم (و[اليهم] فانها) ترجع الى خمسة أقسام) بالحصص والاستقصاء وما عداها مما تنسب اليه الاذهان واجمع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خطيا لشدة خفائه (تسكل أكثر الافهام) وتنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بدركه الخواص) من عباد الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه الى غير أهله) الذي ليس من أرباب ذلك الدرك (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرك) واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبهم فأثناء جبريل عليه السلام بالآية ويستلوك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

الاعلى ما تعذر لاعلى ما يوجد ولذلك جعله مقرونا بحرف لو للدال على امتناع لامتناع غيره كما يقال لو كان للانسان جناحان لطار ولو كان للسماء درج لصعد اليها ولو كان البشر ملكا لفقد الشهوة فعلى هذا يخرج كلام سهل رحمه الله في ظاهر الامر والله أعلم اهـ (مسئلة) أخرى (فان قلت هذه الآيات) القرآنية (والاخبار) الواردة من طريق الثقات (تتطرق اليها تأويلات) تصرفها عن ظواهرها (فبين) لنا وأوضح (اختلاف كيفية الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرع) وهو قول من قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة (وهو كفر) وضلال (فان الشريعة عبارة عن الظاهر) أي ظاهر الاحكام المتلقاة عن لسان الشرع (والحقيقة عبارة عن الباطن) وهو العلم المستفاد من باطن هذه الاحكام (وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو) بعينه (فيزول به الانقسام) أي انقسام العلوم الى خفية وجليية (ولا يكون) على هذا (للشرع سر لا يفشى) ويؤمر بالكتمان (بل يكون الخفي والجلي) منه (واحدا) وقد أجاب عن هذا الاشكال بقوله (فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطبا عظيما) وأمر اجسما (وينجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة) الذي نحن بصده (وهو) غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها (في هذا الكتاب) من أعمال القلوب فقد تعبدنا (وألزمتنا) بتلقها بالقبول (والاذعان) والتصديق بعقد القلب عليها (وربطه عليها أشار بذلك الى معناها للغوى) (لابان يتوصل) بها (الى أن تنكشف لنا حقائقها) كما هي (فان ذلك لم يكف به كافة الناس) والا وقعوا في حرج عظيم (ولولا انه) أي مجموع ما ذكر من العقائد (من الأعمال) لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا انه عمل باطنه لما أوردناه في الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي الذي هو معرفة الاشياء على ملهى عليها (هو صفة سر القلب) وباطنه (ولكن اذا انجر الكلام) والبحث (الى تحريك خيال) واثارة شبهة (في مناقضة الظاهر للباطن) في بادئ الرأي (فلا بد من) اراد (كلام وجيز) مختصر (في حله) والكشف عن مظاهره (فن قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة أو زعم أن) (الباطن يناقضه الظاهر فهو الى الكفر) والضلال (أقرب منه الى الايمان) والرشد (بل الاسرار التي تختص بها المقربون) الى الحضرات الالهية (بدر كها) ومعرفتها واحاطتها (ولا يشاركهم الا كثرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويعتقون من افشائها) واطهارها لهم (و[اليهم] فانها) ترجع الى خمسة أقسام) بالحصص والاستقصاء وما عداها مما تنسب اليه الاذهان واجمع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خطيا لشدة خفائه (تسكل أكثر الافهام) وتنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بدركه الخواص) من عباد الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه الى غير أهله) الذي ليس من أرباب ذلك الدرك (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرك) واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبهم فأثناء جبريل عليه السلام بالآية ويستلوك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

بدر كها ولا يشاركهم الا كثرون وعلما ويعتقون عن افشائها اليهم ترجع الى خمسة أقسام القسم الاول أن يكون الشيء في نفسه دقيقا تسكل أكثر الافهام عن دركه فيختص بدركه الخواص وعليهم أن لا يفشوه الى غير أهله فيصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر أفهامهم عن الدرك واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم فان

حقيقته مما تشكل الافهام عن دركه وتقصر الادهام عن تصور كنهه (ولذلك اختلف فيه الاختلاف الكثير على ما تقدم بيانه وتفصيله في آخر كتاب العلم) ولا تظن أن ذلك لم يكن مكشوفاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فإن من لم يعرف الروح (الذي به قوام كل ذات) فكأنه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه (والاولياء) العارفين بما ألقى في روعهم بالنفث والالهام بل (والعلماء) الراسخين (وان لم يكونوا أنبياء ولكنهم يتأدبون با داب الشرع فيسكتون عما سكت عنه) أى من حيث انه صلى الله عليه وسلم أمسك عن الاخبار عن الروح وماهيتها باذن الله تعالى ووجبه وهو صلى الله عليه وسلم معدن العلم وينبوع الحكمة لا يسوغ لغيره الخوض فيه والاشارة اليه لاجرم لما تناقضت النفس الانسانية المتطلعة الى الفضول المتشوقة الى المعقول المتحركة بوضعها الى كل ما أمرت بالسكوت فيه والمستورة بحرصها الى كل تحقيق وكل تمويه وأطلقت عنان النظر في مسارح الفكر وخاصة غرات ماهية الروح تاهت في التيه وتنوعت آراؤها فيه ولم يوجد الاختلاف بين أبواب النقل والعقل في شئ كالاختلاف في ماهية الروح ولو لزمت النفوس حدها معترفة بحجزها كان ذلك أجدر بها وأولى (بل في صفات الله تعالى من الخفايا) أى الاسرار الخفية (ما تقصر أفهام الجماهير) أى كثير من الناس (عن دركه) ومعرفته (ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما) من الصفات (حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علما وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته عز وجل (بما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شئ لم يفهموه) ولنفر الناس عن قبوله ولبادروا بالانكار وقالوا هذا عين الحال ووقعوا في التعطيل في حق الكافة الا اقلين وقد بعث صلى الله عليه وسلم داعيا للخلق الى السعادة الآخرة ورجة للعالمين فكيف يطلق بمافي هلاك الاكثرين (بل لذة الجاع اذا ذكرت للصبي) لم يدركها (أو العنين) هو الذي لا يقدر على اتيان النساء أو لا يشتهين (لم يفهمها الا بمناسبة لذة المطعوم الذي يدركه) كالسكر أو العسل مثلا (ولا يكون ذلك فهما على التحقيق) كما ينبغي فان اللذة التي تحصل من الجاع خلاف اللذة التي تحصل من استعمال السكر مثلا (والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجاع والا كل) وهذا لا يستراب فيه وقال المصنف في المقصد الاسنى فان قلت لو كان لناصبي أو عنين ما السبيل الى معرفته لذة الوقاع وأدراك حقيقته قلنا ههنا سبيلان أحدهما ان نصفه لك حتى تعرفه والاخر تصبر حتى تظهر فيك غريزة الشهوة ثم تباشر الوقاع حتى تظهر فيك لذته فتعرفه وهذا السبيل الثاني هو السبيل المحقق المفضي الى حقيقة المعرفة فاما الاول فلا يفضي الا الى توهم الشئ بما لا يشبهه اذ غايته أن تمثل لذة الوقاع عنده بشئ من اللذات التي يدركها العنين كلذة الطعام الخلو مثلا فنقول له اما تعرف أن السكر لذيد فلا تجد عند تناوله حالة طيبة وتحس في نفسك راحة قال نعم قلنا الجاع أيضا كذلك افرى ان هذا يفهم حقيقة لذة الجاع كما هي حتى ينزل في معرفتها منزلة من ذاق تلك اللذة وأدركها هيات هيات وانما غاية هذا الوصف ايهام وتشبيه ومشاركة في الاسم لكن يقطع التشبيه بأن يقال ليس كمثله شئ فهو حى لا كالأحياء وقادر لا كالقادرين كما يقال الوقاع لذيد كالسكر ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه البتة ولكن تشاركها في الاسم وكان اذا عرفنا أن الله تعالى حى عالم قدر ٧ عالم فلم نعرف ولا الا بأنفسنا اذ الاصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا ان الله سميع ولا الأكمه معنى قولنا ان الله بصير وكذلك اذا قال القائل كيف يكون الله عالما بالاشياء فنقول له كما تعلم أنت أشياء فلا يمكنه أن يفهم شئ الا اذا كان فيه ما يناسبه فيعلم أولا ماهو متصف به ثم يعلم غيره بالمناسبة اليه فاذا كان لله تعالى وصف وخاصية ليس فيها ما يناسبه ويشاركه ولو في الاسم لم يتصور فهمه البتة فاعرف

حقيقته مما تشكل الافهام عن دركه وتقصر الادهام عن تصور كنهه ولا تظن أن ذلك لم يكن مكشوفاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فإن من لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه سبحانه ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفاً لبعض الاولياء والعلماء وان لم يكونوا أنبياء ولكنهم يتأدبون با داب الشرع فيسكتون عما سكت عنه بل في صفات الله عز وجل من الخفايا ما تقصر أفهام الجماهير عن دركه ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علما وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شئ لم يفهموه بل لذة الجاع اذا ذكرت للصبي أو العنين لم يفهمها الا بمناسبة الى لذة المطعوم الذي يدركه ولا يكون ذلك فهما على التحقيق والمخالفة بين علم الله تعالى وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجاع والا كل

أحد الانفسه ثم قايـس بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه وتعالى صفات الله وتتقدس عن أن تشبه
صلاواتنا (وبالحلة فلا يدرك الانسان الانفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال) موجودة لديه
(أومما كانت له من قبل) فيتذكرها (ثم بالنسبة اليه يفهم ذلك لغيره) مقايـسة (ثم) انه (قد
يصدق) في نفسه (بان بينهما تفاوتا) وتميزا (في الشرف والكمال) والعلو (فليس في قوة البشر الا
أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيره من الصفات) التي يتوهم فيها
الاشتراك (مع التصديق) الجازم (بان ذلك) أي ماثبت لله تعالى (أكمل وأشرف) وأعلى (فيكون
معظم تحويجه) وتعريجه (على صفات نفسه) فقط (لأعلى ما يختص الرب تعالى به من الجلال) والعظمة
قال المصنف في المقصد الاسنى ولا ينبغي أن يظن أن المشاركة بكل وصف توجب المماثلة أترى الى
الضدين يمتثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون بعد فوقه وهما متشاركان في أوصاف
كثيرة اذ السواد يشترك البياض في كونه عرضا وفي كونه مدركا بالبصر وأمورا أخر سواء افترى من
قال ان الله تعالى موجود لا في محل وأنه سميع بصير عالم مرید متكلم حي قادر فاعل وللا انسان أيضا
كذلك فقد شبه قائل هذا اذ لا أقل من اثبات المشاركة في الوجود وهو موهم للمشابهة بل المماثلة
عبارة عن المشاركة في النوع والماهية فكون العبد رحيما صبورا شكورا لا يوجب المماثلة ولا لكونه
سميعا بصيرا عالما قادرا جابا فعلا اه (ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت
على نفسك) أخرجه مسلم من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول ذلك في سجوده قاله العراقي قات قال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو أسامة هوجاد
ابن أسامة عن عبد الله بن عمر بن محمد بن يحيى بن حبان عن الأعرج عن أبي هريرة عن عائشة رضي
الله عنها قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة من الفراش فالتفت فوجدت يدي على
بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم اني أعوذ برضائك من سخطك وبمعافاتك
من عقوبتك وأعوذ بك منك لأحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وأخرجه الامام أحمد عن
أبي أسامة قال الحافظ ابن حجر في تخرجه أحاديث الأذكار وفي السند لطيفة وهي رواية صحابي عن
صحابي أبو هريرة عن عائشة (وليس المعنى اني أعجز عن التعبير عما أدركت بل هو اعتراف بالقصور
عن ادراك كنهه جلالة) وقال المصنف في المقصد الاسنى ولم يرد به انه عرف منه مالا يطاوعه لسانه في
العبارة عنه بل معناه اني لا أحيط بمحمدك وصفات الهيئك وانما أنت المحيط بها وحده فاذ لا يحيط
مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته الاباحية والدهشة وأما اتساع المعرفة فانما يكون في معرفة أسمائه
وصفاته اه (ولذلك قال بعضهم) وهو أبو القاسم الجنيد رحمه الله تعالى كما صرح به المصنف في المقصد
الاسنى (ما عرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل) قال المصنف بل أقول يستحيل أن يعرف النبي
صلى الله عليه وسلم غير النبي وأما من لا نبوة له أصلا فلا يعرف من النبوة الا اسمها وانها خاصة موجودة
لا انسان بها يفارق من ليس نبيا ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصة الا النبي خاصة فأما من ليس بنبي
فلا يعرفها البتة ولا يطعمها الا بالتشبيه بصفات نفسه بل أزيد وأقول لا يعرف أحد حقيقة الموت
وحقيقة الجنة والنار الا بعد الموت ودخول الجنة والنار وفي موضع آخر منه الخاصة الالهية ليست
الله تعالى ولا يعرفها الا الله تعالى ولا يتصور أن لا يعرفها الا هو أو من هو مثله واذا لم يكن له مثل فلا يعرفها
غيره فاذا الحق ما قاله الجنيد لا يعرف الله الا الله تعالى ولذلك لم يعط أجل خلقه الا أسماء حجه فقال
سبح اسم ربك الاعلى فوالله ما عرف الله غير الله في الدنيا والآخرة وقيل لذي النون وقد أشرف على
الموت ماذا تشتهي قال أن أعرفه قبل أن أموت ولو لحظة اه (وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه)
في بعض خطبه على المنبر (الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته) ويروي

وبالحلة فلا يدرك الانسان
الانفسه وصفات نفسه مما
هي حاضرة له في الحال
أومما كانت له من قبل
ثم بالمقايـسة اليه يفهم ذلك
لغيره ثم قد يصدق بان
بينهما تماثلا وانما في الشرف
والكمال فليس في قوة
البشر الا ان يثبت لله تعالى
ما هو ثابت لنفسه من الفعل
والعلم والقدرة وغيرها
من الصفات مع التصديق
بان ذلك أكمل وأشرف
فيكون معظم تحويجه على
صفات نفسه لا على
ما يختص الرب تعالى به
من الجلال ولذلك قال
صلى الله عليه وسلم
لا أحصى ثناء عليك أنت
كما أثنيت على نفسك وليس
المعنى اني أعجز عن التعبير
عما أدركته بل هو اعتراف
بالقصور عن ادراك كنهه
جلاله ولذلك قال بعضهم
ما عرف الله بالحقيقة
سوى الله عز وجل وقال
الصديق رضي الله عنه
الحمد لله الذي لم يجعل
للخلق سبيلا الى معرفته
الا بالعجز عن معرفته

عنه أيضا العجز عن ذلك الإدراك إدراكه قال المصنف في كتابه المذكور نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة هي أنهم لا يعرفونه وأنهم لا يمكنهم البتة معرفته وأنه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية إلا الله تعالى فإذا انكشف لهم ذلك انكشفافها فها فقد عرفوه أي بلغوا المنتهى الذي يمكن في حق الخلق من معرفته ثم قال والمعرفة سبيلان أحدهما السبيل الحقيقي وذلك مسدود إلا في حق الله تعالى فلا يتم أحد من الخلق لنيله وإدراكه إلا رتبة سبحات الجلال إلى الخيرة ولا يشرب أحد الاخطئة الا أعطى الدهش طرفه وأما السبيل الثاني وهو معرفة الصفات والاسماء فذلك مفتوح للخلق وفيه تفاوت مراتبهم فليس من يعلم أنه عالم قادر على الجلة كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والأرض وخلق الأرواح والاجساد واطلع على بدائع المملكة وغرائب الصنعة معناه في التفصيل ومستغرف في دقائق الحكمة ومستوفيا لطائف التدبير ومتصفا بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى ثانيا تلك الصفات نيل اتصاف بها بل بينهما من البون البعيد ما لا يكاد يحصى وفي تفاصيل ذلك ومقاديره تتفاوت الأنبياء والأولياء ولن يصل ذلك إلى فهمك إلا بمثل والله المثل الأعلى ولكنك تعلم أن العالم النقي الكامل مثلاً مثل الشافعي رضي الله عنه يعرفه بواب داره ويعرفه المرنى تلميذه والبواب يعرف أنه عالم بالشرع ومصنف فيه ومرشد خلق الله تعالى إليه على الجلة والمرنى يعرفه لا كمعرفة البواب بل يعرفه بمعرفة محيطه بتفاصيل صفاته ومعلوماته بل العالم الذي يحسن عشرة أنواع من العلوم لا يعرفه بالحقيقة تلميذه الذي لم يحصل الأنواع واحدا فضلا عن خادمه الذي لم يحصل شيئا من علومه بل الذي حصل علما واحدا فأنما عرفه على التحقيق عشره إذا سواه في ذلك العلم حتى لم يقصر عنه فان قصر عنه فليس يعرف بالحقيقة ما قصر عنه إلا بالاسم وإبهام الجلة وهو أنه يعرف أنه يعلم شيئا سوى ما علمه فكذلك فاهم تفاوت الخلق في معرفة الله تعالى فيقدر ما انكشف له من معلومات الله تعالى وعجائب مقدوراته وبيدات آياته في الدنيا والآخرة والملك والملكوت تزداد معرفتهم بالله تعالى وتقرب معرفتهم من معرفته الحقيقية فان قلت فأذا لم يعرفوا حقيقة الذات واستحال معرفتها فهل عرفوا الاسماء والصفات معرفة تامة حقيقة قلنا هيئات ذلك لا يعرفه بالكمال في الحقيقة إلا الله تعالى لانا اذا علمنا ذاتا عالمة فقد علمنا شيئا مهما لا ندري حقيقته لكن ندري أن له صفة العلم فان كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بانه عالم أيضا علما تاما بحقيقة هذه الصفة والا فلا ولا يعرف أحد حقيقة علم الله تعالى إلا من له مثل علمه وليس ذلك له فلا يعرفه سواه تعالى وإنما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه كما أوردناه من مثال التشبيه بالسكر وعلم الله تعالى لا يشبهه علم الخلق البتة فلا يكون معرفته به معرفة تامة حقيقة أصلا بل إبهامية تشبيهية (ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط) فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له وأمثال هذه الاسرار لا ينبغي أن تبدل بأبداعها في الكتب وإذا جاء هذا غرضا غير مقصود فلنكشف عنه (ولنرجع إلى الغرض وهو أن أحد الانقسام) المذكورة (ماتكل الافهام عن إدراكه) ومعرفة حقيقته (ومن جلته الروح ومن جلته بعض صفات الله تعالى ولعل الإشارة إلى مثله في قوله صلى الله عليه وسلم إن الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره) وهكذا أورد المصنف في كتابه مشكاة الأنوار إلا أنه قال من نور وظلمة والباقي سواء قال وفي بعض الروايات سبعمائة وفي بعضها سبعين ألفا وفي كتاب الاسماء والصفات لأبي منصور التميمي أنه صلى الله عليه وسلم وصف ربه عز وجل فقال حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أركنه وفي رواية دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة اه وقال العراقي أخرج أبو الشيخ بن حبان في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابا من نور واسناده ضعيف وفيه أيضا من حديث أنس قال رسول الله

وانقبض عنان الكلام عن هذا النمط ولنرجع إلى الغرض وهو أن أحد الانقسام ما تكل الافهام عن إدراكه ومن جلته الروح ومن جلته بعض صفات الله تعالى ولعل الإشارة إلى مثله في قوله صلى الله عليه وسلم إن الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره

صلى الله عليه وسلم لجبريل هل ترى ربك قال ان بيني وبينه سبعين حجابا من نور وفي الكبير للطبراني
 من حديث سهل بن سعد دون الله تعالى سبعون ألف حجاب من نور وظلمة وسلم من حديث أبي موسى
 حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه ولا ين مآجه كل شئ أدركه
 بصره اه قال أبو منصور التميمي في كتابه المذكور كل خبر ذكر فيه الحجاب فانه يرجع معناه الى
 الخلق لانهم هم المحجوبون عن رؤية الله عز وجل وليس الخالق محجوبا عنهم لانه يراهم ولا يجوز
 أن يكون مستورا بحجاب لان ماستره غيره فساتره أكبر منه وليس لله عز وجل حد ولا نهاية فلا يصح
 أن يكون بغيره مستورا ودليله قوله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولم يقل انه محجوب
 عنهم ويؤيد ذلك ما رواه ابن أبي ليلى عن علي رضي الله عنه انه مر بقصاب فيمعه يقول في يمينه لا والذي
 احبب سبعة اطباء فعلا بالدرة وقال له يا كيع ان الله لا يحب من خلقه شئ ما كنهه حجب خلقه
 عنه فقال له القصاب أولا كفر عن عيني بأمر المؤمنين فقال لانك خلقت بغير الله فأما قوله لو كشفها
 لأحرقت سبحات وجهه فقد تأوله أبو عبيد على ان المراد به لو كشف الرحمة عن النار لأحرقت من على
 الارض وكذلك قوله دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة معناه انهم أجمع حجاب لغيره لانه غير محصور
 في شئ وقيل معناه ان الله عز وجل علامات ودلالات على وحدانيته لو شاهد الخلق لقامت مقام العيان في
 الدلالة عليه غير انه خلق دون تلك الدلائل سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ليتوصل الخلق الى معرفته بالادلة
 النظرية دون المعارف الضرورية اه وفصل الخطاب في هذا المقام ما قاله المصنف في مشكاة الانوار في
 تفسير هذا الحديث ما نصه ان الله متجلى في ذاته بذاته لذاته ويكون الحجاب بالاضافة الى محجوب لا بمحالة وان
 المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام منهم من يحجب بمجرد الظلمة ومنهم من يحجب بالنور المحض ومنهم من
 يحجب بنور مقرون بظلمة واصناف هذه الاقسام كثيرة ويمكنني أن أتكاف حصرها لكني لأنق بما يلوح
 من تحديد وحصر اذ لا أدري انه المراد بالحديث أم لا أما الحصر الى سبع مائة أو سبعين ألفا فذلك لا يستلزمها
 الا القوة النبوية مع ان ظاهر نظمي ان هذه الاعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد وقد تجرى العادة بذكر
 أعداد ولا يراد به الحصر بل التكثير والله أعلم بتحقيق ذلك وذلك خارج عن الوسع وانما الذي عني الآن
 أن أعرفك هذه الاقسام وبعض أصناف كل قسم القسم الاول المحجوبون بمحض الظلمة وهؤلاء صنفان
 والصنف الثاني منهما ينقسمون أربعة فرق وأصناف الفرق الرابعة لا يحصون وكلهم محجوبون عن الله
 بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة والقسم الثاني طائفة مجبورون بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف صنف
 منشأ ظلمتهم من الحس وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال وصنف منشأ ظلمتهم عن مقاييس عقلية فاسدة
 وفي الصنف الاول طوائف ستة لا يتجاوز واحد منهم عن مجاوزة الالتفات الى نفسه والتشوق الى معرفة
 ربه وفي الصنف الثاني أيضا طوائف وأحسنهم رتبة المجسمة ثم الكرامية وفي الثالث أيضا فرق فهؤلاء
 كلهم أصناف القسم الثاني الذين مجبورون بنور مقرون بظلمة والقسم الثالث هم المحجوبون بمحض الانوار
 وهم أربعة أصناف الواصلون منهم الصنف الرابع وهم الذين تجلى لهم ان الرب المطاع موصوف بصفة
 لا تتناهى في الوحدانية المحضة والكمال البالغ وان نسبة هذا المطاع الى الموجودات الحسية نسبة
 الشمس في الانوار المحسوسة منه فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي أمر بتحركها الى الذي
 فطر السموات وفطر الارض يتحركها فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم
 اذ وجودهم من قبله فأحرقت سبحات وجهه وجه الاول الاعلى جميع ما أدركه الناظرون وبصيرتهم اذ
 وجدوه مقدسا منزها ثم هؤلاء انقسموا فمنهم من أحرق منه جميع ما أدركه بصره وانمحق وتلاشى ولكن
 بقي هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية وانمحق
 منه المبصرات دون المبصر وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص فأحرقتهم سبحات وجهه وغشيم

سلطان الجلال . أمحقوا وتلاشوا في ذاته ولم يبق لهم لحاظ الى أنفسهم بفنائهم عن أنفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لهم ذوقا وحالا فلهذه نهاية الواصلين ومنهم من لم يتدرج في الترقى والعروج عن التخصيل الذي ذكرناه ولم يطل عليه العروج فسبقوا في أول وهلة الى معرفة القدس وتنزيهه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخرها وهجم عليهم التجلي دفعة فاحترقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية ويشبه أن يكون الأول طريق الخليل والثاني طريق الحبيب صلات الله وسلامه عليهما والله أعلم بأسرار اقدامهما وألوار مقامهما فلهذه إشارة الى أصناف المحبوبين ولا يبعد أن يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتبع جمع السالكين سبعين ألفا واذ اقتست لاعتقاد واحد منهم خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم انما يحبون بصفاتهم البشرية أو بالجنس أو بالخيال أو بمقاييس العقل أو بالنور المحض كما سبق والله أعلم اهـ (القسم الثاني من الخفيات التي تمنع الانبياء والصديقين عن ذكرها ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضرب باكثر المستمعين ولا يضرب بالانبياء والصديقين وسر القدر الذي يمنع أهل العلم من افشائه من هذا القسم فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا ببعض الخلق كما يضرب نور الشمس بابصار الخفافيش وكما تضر رياح الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا والمعاصي والشرور كلها بقضاء الله تعالى وادارته ومشيئته محق في نفسه وقد أضر سماعة يقوم اذا وهم ذلك عندهم أنه دالة على السفة ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم وقد ألد ابن الراوندي وطائفتين المخذولين بمثل ذلك وكذلك سر القدر لو أنشئ لاوهم عند أكثر الخلق عجزا اذ تقصر أفهامهم عن ادراك ما يزيد ذلك الوهم عنهم ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقانها وأنهم بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل لكان

(القسم الثاني) من الخفيات التي تمنع الانبياء والصديقين عن ذكرها ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضرب باكثر المستمعين ولا يضرب بالانبياء والصديقين وسر القدر الذي يمنع أهل العلم من افشائه من هذا القسم فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا ببعض الخلق كما يضرب نور الشمس بابصار الخفافيش وكما تضر رياح الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا والمعاصي والشرور كلها بقضاء الله تعالى وادارته ومشيئته محق في نفسه وقد أضر سماعة يقوم اذا وهم ذلك عندهم أنه دالة على السفة ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم وقد ألد ابن الراوندي وطائفتين المخذولين بمثل ذلك وكذلك سر القدر لو أنشئ لاوهم عند أكثر الخلق عجزا اذ تقصر أفهامهم عن ادراك ما يزيد ذلك الوهم عنهم ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقانها وأنهم بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل لكان

أبها الجاعل قولي عبثا * ان طيب الورد مؤذ بالجعل

(وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا والمعاصي والشرور بقضاء الله تعالى وادارته ومشيئته محق في نفسه) أي في حد ذاته (وقد أضر سماعة يقوم) من المعتزلة (اذا وهم ذلك عندهم دالة على السفة) ضد الرشد (ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم) فنسبوا ذلك الى فعل العبد وتخليقه فرارا مما أروهم وافيته وتوهموه وسبوا أنفسهم بأهل العدل في التوحيد وهم بعيدون عن العدل (وقد ألد ابن الراوندي) رجل من مشهورى الملاحدة وله كتاب أيضا في بيان معتقد المعتزلة وكلامه محشو بالكفر يات يتناشده الناس وراوند التي نسب إليها قرية بقاشان من أعمال أصبهان وأصلها شيعة (وطائفة من المخذولين) الذين على قدمه في سوء الاعتقادات (بمثل ذلك) أي بمثل قول المعتزلة فرغم جهوزهم ان المعاصي كلها كانت من غير مشيئة لله فيها رزعم البغداديون منهم ان الله تعالى لم يخلق لاحد شهوة الزنا ولا شهوة شيء من المعاصي كما زعموا انه ما خلق لاحد ارادة المعصية وزعم البصريون منهم انه خلق الشهوات للانسان الزنا والمعاصي ولا يجوز أن يخلق ارادة الزنا والمعصية (وكذلك سر القدر لو أنشئ) أي أظهر (أوهم أكثر الخلق عجزا) في قدرة الله تعالى (اذ تقصر افهامهم عن ادراك ما يزيد ذلك الوهم) ويصرفه عنهم بأول وهلة فلذلك جاء الامر بالكتمان في بعض الحقائق دون بعض (ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقانها) المعلوم (وانها) تقوم (بعد) مضى (ألف سنة) من الهجرة مثلا (أو أكثر أو أقل لكان ذلك

مفهوما ولكن لم يذكر أصله العباد وخوفا من الضرر فعمل المدة البعيدة فيطول الامد واذا استبطأت النفوس وقت العقاب قل اكثر انهما
ولعلها كانت قريبة في علم الله سبحانه ولو ذكرنا لعظم الخوف واعرض الناس عن الاعمال (٧٥) وخربت الدنيا فهذا المعنى لو اتخذه وضع

فيكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون
الشيء بحيث لو ذكر صريحا
لفهم ولم يكن فيه ضرر
ولكن يكفى عنه على سبيل
الاستعارة والرمز ليكون
وقعه في قلب المستمع أغلب
وله مصلحة في أن يعظم وقع
ذلك الامر في قلبه كالأشارة
قائل رأيت فلانا يقاد الدار
في أعناق الخنازير فكفى به
عن افشاء العلم وبث
الحكمة الى غير أهلها
فالمستمع قد يسبق الى فهمه
ظاهر اللفظ والمحقق اذا نظر
وعلم أن ذلك الانسان
لم يكن معه درولا كان
في موضعه خنزير تفتن
لدرك السر والباطن
في تفاوت الناس في ذلك
ومن هذا قال الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك *
متقابلان على السماء الاعزل
لازال ينسج ذلك خرقه مدبر *
ويخيط صاحبه ثياب المقبل
فانه عبر عن سبب سماوى
في الاقبال والادبار برجلين
صايعين وهذا النوع
يرجع الى التعبير عن
المعنى بالصورة التي تتضمن
عين المعنى أو مثله ومنه قوله
صلى الله عليه وسلم ان المسجد
لينزوى من الخامة كما
تنزوى الجملدة على النار
وأنت ترى أن ساحة

مفهوما) أى معلوما في الأذهان (ولكن لم يذكر) ذلك نظرا (لمصلحة العباد وخوفا من) وقوع الناس
في (الضرر) والفساد (فلعل المدة البعيدة فيطول الامد) فتقسو قلوبهم (واذا استبطأت النفوس)
البشرية (العقاب) وعلمته بعيدا (قل اكثر انهما) في أمور الآخرة (ولعلها كانت قريبة في علم الله تعالى
(و لكن (لو ذكرنا) أى ذكر مبعثاتها (لنعلم الخوف) وامتلات الصدور من الرهبة (وأعرض الناس
عن الاعمال) الخيرية (وخربت الدنيا) وبطل نظامها فلاجل هذه النكتة أخفى أمرها (فهذا المعنى لو
اتخذه وضع فيكون مثالا لهذا القسم) الثاني في أن أصل ذلك مفهوم لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره مضر
بالأكثر من (القسم الثالث) أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحا (ظاهرا) (لفهم) معناه (ولم يكن فيه
ضرر) يصيب السامع (ولكن يكفى عنه) أى يؤتى بالكفاية (على سبيل الاستعارة والرمز) أى الإشارة
والاستعارة ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين (ليكون وقعه
في قلب المستمع أغلب) وأقوى مما ذكر مصرحا (وله مصلحة) ظاهرة (في أن يعظم وقع ذلك الامر في قلبه
كألو قال قائل) لقيت أسدا يعنى رجز شجاعا فلا يخفى ان هذا أوقع في القلب من قوله لقيت رجلا شجاعا
وأخصر وكذا قوله (رأيت فلانا يقاد الدار في أعناق الخنازير) فكفى به عن افشاء العلم ونشره (وبث
الحكمة الى غير أهلها) فالمستمع قد يسبق الى فهمه (أول وهلة) (ظاهرة) الذى هو تقليد الدار في أعناق
الخنازير حقيقة (والمحقق) الكامل (اذا نظر) ببصيرته (وعلم ان ذلك الانسان لم يكن معه در) وهو
الجوهر المعروف (ولا كان في موضعه خنزير) وهو الحيوان المعروف (تفتن لدرك السر الباطن)
فوجده أراد بالدر العلم والحكمة وأراد بالخنزير الجاهل والبلداء وأراد بالتعليق البث والافادة (فيتفاوت
الناس بذلك) أى من هنا جاء التفاوت في فهم الناس (ومن هذا) القسم (قال الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك * متقابلان على السماء الاعزل
السمك بالكسر نجم نير وينزله القمر وهما سما كان أعزل وراعى وفي بعض النسخ السماء الاعزل
وراعى وفي بعضها على السماء الاول

(لازال ينسج ذلك خرقه مدبر * ويخيط صاحبه ثياب المقبل
وفي البيت لف ونشر غير مرتب وبين المقبل والمدبر حسن مقابلة (فانه) أى الشاعر (عبر عن سبب
سماوى) هكذا قالوا ومنسوب الى السماء والهمزة تقلب واوا عند النسب وفي نسخة سماوى (في الاقبال
والادبار برجلين صايعين) الخياط والحائك (وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى) المراد (بالصور
التي تتضمن عين المعنى أو مثله) وله نظائر كثيرة (ومثله قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوى
ينقبض (من الخامة) وهى بالضم ما يليق الانسان من فنه أو أنفه (كما تنزوى الجملدة عن النار) أى
عن مماستها قال العراقي هذا لم أره أصلا في المرفوع وانما هو في قول أبي هريرة روى ابن أبي شيبة في
مصنفه اه قلت ورواه كذلك عبد الرزاق موقوفا على أبي هريرة وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى
الله عنه أيضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى نخامة في المسجد في القبلة فقال ما بال أحدكم
مستقبل ربه فينخع امامه أيجب أحدكم أن يستقبل فينخع في وجهه (وأنت ترى ان ساحة المسجد
لا تنقبض بالخامة) الذى يظهر فيه ان (معناه روح المسجد وكونه معظما) في القلوب لكونه محل
التقرب الى الله تعالى (ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال أجزاء الجملدة
وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم) فيما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضى الله عنه رفعه (أما
يخفى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار) أو يجعل الله صورته صورة حمار

المسجد لا تنقبض بالخامة ومعناه أن روح المسجد كونه معظما ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار
لاتصال أجزاء الجملدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اما يخفى الذى يرفع رأسه قبل الامام ان يحول الله رأسه رأس حمار

وذلك من حيث الصورة لم يكن فطرا ولا يكون (٧٦) ولكن من حيث المعنى هو كائن اذ رأس الجار لم يكن لحقيقته اللونه وشكله بل لمخاضته

وهي البلادة والحق ومن رفع رأسه قبل الامام فقد صار رأسه رأس جار في معنى البلادة والحق وهو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غاية الحق ان يجمع بين الاقتداء وبين التقدم فانهما متناقضان وانما يعرف ان هذا السر على خلاف الظاهر اما بدليل عقلي أو شرعي اما العقلي فان يكون جملة على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قاب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن اذ لو فتش ما عن قلوب المؤمنين فلم تجد فيها أصابع فعمل أنها كناية عن القدرة التي هي سر الاصابع وروحها الخفي وكفى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا في تفهم تمام الاقتدار ومن هذا القبيل في كفايته عن الاقتدار قوله تعالى انما قولنا لشي اذا أردناه أن نقوله كن فيكون فان ظاهره متمنع اذ قوله كن ان كان خطبا بالشي قبل وجوده فهو محال اذ المعلوم لا يفهم الخطاب حتى يتمثل وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين ولكن لما كانت هذه

وأخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه كذلك كلهم في الصلاة وفي رواية الأبخشي أحدكم اذا رفع رأسه أي من السجود فهو نص فيه وعند أبي داود زيادة والامام ساجد وهو دليل على التخصيص والحق به الركوع لكونه في معناه وانما نص على السجود لزيدية فيه اذ المصلي أقرب ما يكون من ربه فيه وهو غاية الخضوع المطلوب كذا في الفتح وعند ابن خزيمة قبل الامام في صلاته وقوله رأسه أي التي خفيت بالرفع تعديا رأس جار وفي رواية ابن حبان رأس كلب (وذلك من حيث الصورة قلم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كائن اذ رأس الجار لم يكن بحقيقته اللونه وشكله بل بمخاضته اللازمة فيه وبلادته) وحقه (ومن رفع رأسه قبل الامام) في ركوعه أو سجوده (فقد صار رأسه رأس جار في) جامع هو (معنى البلادة والحق وهو المقصود) من الحديث (دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غاية الحق ان يجمع بين الاقتداء) بامام (وبين التقدم) عليه (فانهما متناقضان) وفي حكمه الذي يسبق الامام في حر كانه كاهوا ولكن النص انما أتى فيمن يرفع قبله وهذا الذي ارتضاه المصنف في تقرير معنى الحديث هو صحيح لا غبار عليه وعلم منه انه كبرية للتعدد عليه بأشنع العقوبات وأبشعها وهو المسخ المعنوي ولكن لا تبطل صلاته عند الشافعية وأبطالها أحد كالأظهارية ويجوز أن يحمل معنى الحديث على الحقيقة على ما عليه الاكثر من وقوع المسخ في هذه الامة ولا يلزم من الوعيد الوقوع وقال صاحب الفيض ليس للتقدم على الامام سبب الا الاستعمال ودواؤه أن يستحضر بانه لا يسلم قبله وروى عن جابر بن سمرة رفعه أما يخشى أحد كما اذ رفع رأسه في الصلاة أن لا يرجع اليه بصره أخرجه الامام مسلم وابن ماجه (وانما يعرف ان هذا السر على خلاف الظاهر) أي من منطوق اللفظ (اما بدليل عقلي أو شرعي أما العقلي) وهو الذي يكون مستنده من طريق العقل (بأن يكون جملة على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قاب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما (فأقره السلف رحمهم الله تعالى على ظاهره من غير تفسير) وسبب أن الامام أجد جسم باب التأويل الالمانية ألفاظ أحدها هذا الحديث كجسياني قرياني كلام المصنف (وخالف فيه قوم) من المتأخرين فقالوا لا بد من تأويله (اذ لو فتش ما عن قلوب المؤمنين لم تجد فيها أصابع فعمل أنها ليست) عبارة عن جسم مخصوص بصفات مخصوصة والجسم عبارة عن متقدر له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو الا أن يتخفى عن ذلك المكان بل (كناية عن) معنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلا وهي (القدرة التي هي سر الاصابع وروحها الخفي) فيها (و) انما (كنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا في النفوس في تفهم تمام الاقتدار) فيقال فلان يلاعب فلانا على أصبعه أو بالبلدة الفلانية في أصبع الأمير فعلى العايم وغير العايم أن يتحقق قطعنا يقينا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد ذلك اللفظ جسما وهو عضو مركب من لحم ودم لان ذلك على الله تعالى محال وهو عنه مقدس (ومن هذا القبيل في كفايته عن الاقتدار) أي كمال القدرة (بقوله تعالى انما قولنا لشي اذا أردناه أن نقوله كن فيكون فان ظاهره متمنع اذ قوله كن ان كان خطبا بالشي قبل وجوده فهو محال اذ المعلوم الذي لم يوجد بعد (لا يفهم الخطاب حتى يتمثل) فالامثال فرع عن فهم الخطاب ونفهم الخطاب فرع عن أهليته وذلك فرع عن الوجود فلا يوجد كيف يخاطب (وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين) وهو إيجاد شيء مسبوق بمادة (ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع في النفوس في تفهم غاية الاقتدار عدل اليها) أي الكناية فهذا هو الدليل العقلي (وأما المدرك بالشرع) دون العقل (فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر محال ولكنه روى) من طرق صحيحة (انه أريد به غير الظاهر) مثال هذا (كلما ورد في تفسير قوله عز وجل (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الآتية) أي إلى

الكناية أوقع في النفوس في تفهم غاية الاقتدار عدل اليها وأما المدرك بالشرع فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر محال ولكنه روى أنه أريد به غير الظاهر كما ورد في تفسير قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الآتية

وان معنى الماء ههنا هو

القرآن ومعنى الادوية
هى القلوب وان بعضها
احتملت شيا كثيرا وبعضها
قليلًا وبعضها لم يحتمل والزيد
مثل الكفر والنفاق فانه
وان ظهر وطفأ على رأس
الماء فانه لا يثبت والهداية
التي تنفع الناس تمكث وفي
هذا القسم تعمق جماعة
فاولوا ماورد في الاخرة
من الميزان والصراط
وغيرهما وهو بدعة اذ لم
ينقل ذلك بطريق الرواية
واجراؤه على الظاهر
غير محال فيجب اجراؤه
على الظاهر * (القسم
الرابع) * أن يدرك
الانسان الشئ بجملة ثم
يدركه تفصيلا بالتحقيق
والذوق بان يصير حالا
ملائمًا له فتفاوت العلمان
ويكون الاول كالقشر
والثاني كاللب والاول
كالظاهر والثاني كالباطن
وذلك كما يتمثل للانسان
في عينه شخص في الظلمة أو
على البعد فيحصل له نوع
علم فاذا رآه بالقرب أو بعد
زوال الظلام أدرك تفرقة
بينهما ولا يكون الاخير
ضد الاول بل هو استكمال
له فكذلك العلم والايمان
والتصديق اذ قد يصدق
الانسان بوجود العشق
والمرض والموت قبل وقوعه
ولكن تحقيقه به عند
الوقوع أكمل من تحقيقه
قبل الوقوع بل للانسان في
الشهوة والعشق وسائر
الاحوال ثلاثة أحوال

آخر الآلية وهو قوله فاحتمل السيل زبدًا رابيًا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله
كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فمكث في الأرض (وان
معنى الماء) النازل من السماء (هو القرآن) الذي أنزله على رسوله فالتشبيه لما يحصل بكل واحد منهما
من الحياة ومصالح العباد في معاشهم ومعادهم (ومعنى الادوية هى القلوب وان بعضها احتملت شيا
كثيرا) لاتساعه كواد عظيم يسع ماء كثيرا (وبعضها) احتملت (قليلًا) كواد صغير انما يسع
ماء قليلًا (وبعضها لم يحتمل) شيا كالوادي الذي فيه قيعان وهذا مثل ضربه الله تعالى للقرآن والعلم
حين تخالط القلوب بشأته (والزيد مثل الكفر) والشبهات الباطلة تقطع على وجه القلب فالقرآن
أو العلم يستخرج ذلك الزبد كما يستخرج السيل من الوادي زبدًا يعلو فوق الماء وأخبر سبحانه انه راب
يطفو ويعلو على الماء (فانه) أى الزبد (وان ظهر وطفأ على رأس الماء) وفي نسخة على وجه الماء (فانه
لا يثبت) في أرض الوادي ولا يستقر كذلك الكفر والشبهات الباطلة اذا أخرجه العلم المستنيط من
القرآن ربت فوق القلوب وطففت فلا تستقر فيه بل تجف وتزيم (والهداية التي تنفع الناس تمكث)
في القلب وتستقر كما يستقر في الوادي الماء الصافي ويذهب الزبد جفاء ثم ضرب سبحانه لذلك مثلاً آخر
فقال ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله يعنى ان ما يوقد عليه بنو آدم من الذهب
والفضة والنحاس والحديد يخرج منه خبثه وهو الزبد الذي تلقبه النار وتخرجه من ذلك الجوهر بسبب
مخالطتها فانه يقذف ويلقى فيه ويستقر الجوهر الخالص وحده وضرب سبحانه مثلاً لما فيه من الحداثة
والبريد والمنفعة ومثلاً بالنار لما فيها من الاضاءة والاشراق والاحراق فآيات القرآن تحي القلوب كما
تحى الارض بالماء وتخرق خبثها وشبهاتها وشهواتها وسخاؤها كما تحرق النار ما يلقى فيها وتميز زبدها من
زبدها كما تميز النار الخبث من الذهب والفضة والنحاس ونحوه فهذا بعض ما في هذا المثل العظيم من العبرة
والعلم قال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون (وفي هذا القسم تعمق جماعة)
من المبتدعة وتجاوزوا عن الحدود (فاولوا ماورد في) أمور (الاخرة من الميزان والصراط وغيرهما)
كوزن الاعمال وتطهير الصحف في اليمين والشمال وغير ذلك (وهو) أى التأويل في مثل هذه الأمور
(بدعة) فبيحة اذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية عن الثقات وليت شعري ما الذي جعلهم على تأويلها
(واجراؤه على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر) ويسد باب التأويلات في مثل ذلك (القسم
الرابع ان يدرك الانسان الشئ بجملة) أى على وجه الاجمال (ثم يدركه) بعد (تفصيلاً) وذلك (بالتحقيق)
أى الاثبات بدليل (والذوق) وهو التجربة (بان يصير حالاً ملائماً له فتفاوت العلمان) فالعلم الاول اجالى
والثاني تفصيلي هبه بدليل أو تجربة (ويكون الاول كالقشر) الخارج عن اللب (والثاني كاللب)
المحض الذي يحيط به القشر (ويكون الاول كالظاهر والاخر كالباطن) وكل من التعبيرين صححان ٧
(وذلك كما يتمثل للانسان في عينه) ويتراعى (شخص) أى شئ (امافى الظلمة) الحاجبة عن الانكشاف
(أو على البعد) منه في المسافة (فيحصل له) من ذلك التمثيل (نوع علم فاذا رآه بالقرب) منه بان قرب
الرائى منه أو البرئى (أو بعد زوال الظلام) المانع له من انكشافه (أدرك تفرقة بينهما) أى بين العلمين
(ولا يكون الاخر ضد الاول) لعدم منافاة أحدهما الآخر في أوصافه الخاصة (بل هو استكمال له) أى
طلب كماله (فكذلك في العلم والايمان والتصديق) يكون أولاً شيئاً قليلاً ثم يكمل (اذ قد يصدق الانسان
بوجود العشق) وهو الافراط في المحبة (والمرض) وهو خروج البدن عن الاعتدال الخاص (والموت)
وهو صفة وجودية خلقت ضد الحياة (قبل وقوعه) أى كل منها (ولكن تحقيقه به عند الوقوع) أكمل
من تحقيقه قبل الوقوع (وهى مرتبة حق اليقين) بل للانسان في الشهوة (وهى نزوع النفس لما تريده
(والعشق) بل (و) في) سائر الاحوال ثلاثة أحوال (وفي بعض النسخ بل الانسان في الشهوة والعشق

مطلوبة وإذا كان متباينة الأول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والثاني عند وقوعه والثالث بعد نصرمه فان تحققك بالجوع بعد زواله يخالف التحقق به قبل الزوال (٧٨) وكذلك من علوم الدين ما يصير ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك

وسائر الاحوال ثلاثة احوال (متفاوتة و) ثلاثة (ادرا كان متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والاخر عند وقوعه والاخر بعد نصرمه) وانقضائه وهذا ظاهر (فان تحققك بالجوع) مثلا (بعد زواله) بالاكل (يخالف التحقق به قبل الزوال) فالادراك الذي يحصل في الاول غير الذي يحصل في الثاني (وكذلك في علوم الدين) منها (ما يصير ذوقا) محققا (فيكمل) بعد ان كان ناقصا (فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك) وهو الحاصل عن غير تحقيق وذوق (ففرق بين علم المريض بالصحة في البدن وهي حالة طبيعية تجري أفعاله معها على المجرى الطبيعي (وبين علم الضمج بها في هذه الاقسام الاربع) المذكورة (تتفاوت الخلق وليس في شيء منه) أي من مجموع تلك الاقسام (باطن يناقض الظاهر) ولا تظاهر يناقض الباطن (بل يتمه) ويكمل له (كياتم القلب القشر والسلام) على أهل التسليم (القسم الخامس ان يعبر بلسان المقال عن لسان الحال) فلسان المقال هي الجراحة وله نعمة مخصوصة يميزها السمع كما ان له صورة مخصوصة يميزها البصر ولسان الحال ما أتينا عن حال قام به ولولم يكن نطقا (فالقاصر الفهم) الذي فهمه مقصور على ما تلقفه وجامد عليه (يقف على الظاهر) ولا يتجاوز (ويعتده نطقا بالحقيقة) والنطق في العرف العام الاصوات المقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الأذان ولا يقال الا للانسان ولا يقال لغیره الاعلى سبيل التبعية وقال المصنف في كتاب المعارف الالهية النطق معنى زائد على الكلام والقول وذلك لان الجنين يوصف بالنطق لانه ناطق بالقوة ولولم يكن ناطقا لم يعد من النامس ولا يقال له قائل لان قوله بالفعل ثم قال والنطق أشرف الاحوال وأجل الاوصاف وهو أصل الكلام والقول وما هيته تصور النفس صور المعلومات وقدرة النفس على الاستماع لغیرها بما ينتج في العقل بأي لغة كانت وبأي عبارة اتفقت (والبصير بالحقائق) أي المتبصر بمعرفة حقائق الاشياء كما هي (يدرك السر) الذي هو مخفي (فيه وهذا كقول بعضهم

امتلا الخوض وقال قطبي * مهلار ويد اقدملا تبطني

وكقول (القائل قال الجدار للوند) ككتف والمشهور على الاسنة للمسمار (لم تشقني) من شقه اذا أوقعه في المشقة (قال سل من يدقني فلم يتركني وراء) فعل أمر من رأى رأى أى انظر (الحجر الذي ورائي فهذا) وأمثاله (تعبر عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) الاتيان هو المجيء مطلقا وقبل بسهولة والطوع الانقياد وبضاده الكره وطائعين أي متقادين أي لم يتنفع عليه مما يريد بهما به (فالبلبد) الذهن (يفتقر في فهمه) لهذه الآية (الى ان يقدر لهما حياة مخلوقة) وفي بعض النسخ زيادة الارض والسماء بدون لهما (وعقلا وفهما للخطاب ويقدر خطابا من صوت وحرف) بحيث (تسمعه الارض والسماء فتجيب بحرف وصوت وتقول أتيننا طائعين والبصير) العارف (يعلم ان ذلك لسان الحال وانه انباء) أي اخبار (عن كونها مسخرة بالضرورة ومضطرة الى التسخير) والانقياد والتسخير سابقة التي الى الغرض المختص به (ومن هذا) أيضا (قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده) ولكن لا تنقهون تسبيحهم (فالبلبد يفترق فيه الى ان يقدر للجمادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقولوا سبحان الله) وبحمده (ليحقق تسبيحه والبصير يعلم انه ما أريد به نطق اللسان) بحرف وصوت (بل) أريد به (كونه مسجوبا وجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحداية الله تعالى كما يقال) وهو قول أبي العتاهية وأوله

واعبأ كيف يعصى الاله * أم كيف يسجد الجاحد

ففرق بين علم المريض بالصحة وبين علم الضمج بها في هذه الاقسام الاربعه تتفاوت الخلق وليس في شيء منها باطن يناقض الظاهر بل يتمه ويكملة كياتم القلب القشر والسلام (القسم الخامس) * أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتده نطقا والبصير بالحقائق يدرك السرفه وهذا كقول القائل قال الجدار للوند لم تشقني قال سل من يدقني فلم يتركني وراء الحجر الذي ورائي فهذا تعبر عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين فالبلبد يفترق في فهمه الى ان يقدر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه السماء والارض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان أتيننا طائعين والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه انباء عن كونها مسخرتين بالضرورة ومضطرتين الى

التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده فالبلبد يفترق فيه الى أن يقدر للجمادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليحقق تسبيحه والبصير يعلم أنه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسجوبا وجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحداية الله سبحانه كما يقال

وفي كل شيء آية * ندل على أنه الواحد وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكال العلم لا بمعنى أنها تقول أشهد بالقول ولكن بالذات والحال وكذلك ما من شيء الا وهو محتاج في نفسه الى موجد (٧٩) يوجد ويقيم ويديم أو صاف وردد في أطه ارضه فهو محتاج به

يشهد لخالقه بالتقديس يدرك شهادته ذوو البصائر دون الجامدين على الظواهر ولذلك قال تعالى ولكن لا يفقهون تسبيحهم وأما القاصرون فلا يفقهون أصلاً وأما المقربون والعلماء الراسخون فلا يفقهون كنهه وكما أنه لكل شيء شهادات شتى على تقديس الله سبحانه وتسبيحه ويدرك كل واحد بقدر عقله وبصيرته وتعدا تلك الشهادات لا يليق بعلم المعاملة فهذا الفن أيضاً يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر وفي هذا المقام لأرباب المقامات اسراف واقتصاد فن مسرف في رفع الظواهر انتهى الى تفسير جميع الظواهر والبراهين أولاً كثرها حتى جلا قوله تعالى وتسكنا أيديهم وتشهد أركانهم أي بما كسبت وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء أي جعله ناطقاً وكذلك المخاطبات التي تجري من منكر ونكير (و) كذلك (في الميزان) ذى الكفتين ووزن الأعمال (وفي الحساب) وتطائر العصف في الميزان أو الشمال (ومناظرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) وأسأل ذلك (زعموا أن ذلك كله لسان الحال) لا المقال حقيقة (وغلا الآخرون) منهم (في حسم الباب) أي سداب التأويل مطلقاً وهم من السلف (منهم) الامام (أحد بن) محمد بن (حنبل) رحمه الله تعالى (حتى منع تأويل قوله تعالى كن فيكون) وهذا يعني سداب التأويل على الإطلاق هو المفهوم من ظاهر مذهبه كما نقله الثقات عنه (وزعموا) أي اتباعه ومقلدوه (أن ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكون) وقد ذكر أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبل في كتابه تحرير الأصول وتهديب المنقول أن الكلام عند الامام أحد وجميع أصحابه ليس مشتركين العبارة ومدلولها بل هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها ونقل عن بعض العلماء أن مذهب أحدنا تعالى لم يزل متكاملاً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وهو يتكلم به بصوت يسمع وسأني البحث فيه في موضعه ونشبع الكلام هناك (حتى سمعت بعض أصحابه) أي الامام أحد (يقول أنه حسم باب التأويل الا ثلاثة ألفاظ) وردت أحدها (قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الأسود عين الله في أرضه) قال العراقي أخرجه الحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمر وبلغنا الخبر عن الله

(وفي كل شيء آية) أي علامة دالة (ندل على أنه واحد) لا شريك له (وكما يقال هذه الصنعة المحكمة) المتقنة (تشهد لصانعها بحسن التدبير) واصابة الفعل (وكال العلم) وجود المعرفة (لا بمعنى أنها تقول أشهد بالقول) باللسان الظاهر (ولكن بالذات) لسان (الحال وكذلك ما من شيء) من الأشياء (الا وهو محتاج في نفسه الى موجد يوجد) أي يخرج من العدم الى الوجود (ويقتنه) أي يحكمه (ويديم أو صاف وردد في أطواره) المختلفة (فهى بحالها تشهد لخالقها بالتقديس) والتزويه والضمير راجع الى الأشياء وفي بعض النسخ فهو محتاج به تشهد لخالقه (يدرك شهادته ذوو البصائر) الكاملة (دون الجامدين على الظواهر) فلا حظ لهم في ادراك تلك الشهادة ولذلك قال تعالى (ولكن لا يفقهون تسبيحهم) يعني ليس في وسعكم ان تعرفوا حقيقة ذلك وأصل الفقه فهم الأشياء الحقيقية وقبل هو التوصل الى علم غائب يعلم شاهد فهو أخص من مطلق الفهم (أما القاصرون) عن نيل الكمال (فلا يفقهون) ذلك (أصلاً وأما المقربون) الى الله تعالى وهم فوق أهل اليقين (والعلماء الراسخون) في علومهم (فلا يفقهون كنهه وكما أنه) وكله الشيء حقيقته ونهايته (اذ لكل شيء شهادات شتى) أي على أنواع كثيرة (على تقديس الله سبحانه وتسبيحه) وتنزيهه (ويدرك كل واحد) من أهل هذه المراتب (بقدر رزقه) ونصيبه الذي أعطيه (وبصيرته) التي خص بها دون غيره (وتعدا تلك الشهادات) أي كل شهادة شهادة تفصيلاً (لا تليق بعلم المعاملة) بل هو من علم المكاشفة (فهذا الفن أيضاً يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر) بخلاف الاقسام الاربعة المتقدمة (وفي هذا المقام لأرباب المقامات اسراف) أي مجاوزة الحدود (واقتصاد) أي الوقوف على مقام بين مقامين (فن مسرف) مفرط (في دفع) وفي نسخة رفع (الظواهر انتهى) حاله (الى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها) المتعلقة بالآخرة (حتى جلا قوله تعالى وتسكنا أيديهم وتشهد أركانهم) أي بما كسبت (وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) أي جعله ناطقاً (وكذلك المخاطبات التي تجري من منكر ونكير) (و) كذلك (في الميزان) ذى الكفتين ووزن الأعمال (وفي الحساب) وتطائر العصف في الميزان أو الشمال (ومناظرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) وأسأل ذلك (زعموا أن ذلك كله لسان الحال) لا المقال حقيقة (وغلا الآخرون) منهم (في حسم الباب) أي سداب التأويل مطلقاً وهم من السلف (منهم) الامام (أحد بن) محمد بن (حنبل) رحمه الله تعالى (حتى منع تأويل قوله تعالى كن فيكون) وهذا يعني سداب التأويل على الإطلاق هو المفهوم من ظاهر مذهبه كما نقله الثقات عنه (وزعموا) أي اتباعه ومقلدوه (أن ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكون) وقد ذكر أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبل في كتابه تحرير الأصول وتهديب المنقول أن الكلام عند الامام أحد وجميع أصحابه ليس مشتركين العبارة ومدلولها بل هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها ونقل عن بعض العلماء أن مذهب أحدنا تعالى لم يزل متكاملاً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وهو يتكلم به بصوت يسمع وسأني البحث فيه في موضعه ونشبع الكلام هناك (حتى سمعت بعض أصحابه) أي الامام أحد (يقول أنه حسم باب التأويل الا ثلاثة ألفاظ) وردت أحدها (قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الأسود عين الله في أرضه) قال العراقي أخرجه الحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمر وبلغنا الخبر عن الله

ومناظرات أهل النار وأهل الجنة في قوله هم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله زعموا أن ذلك كله لسان الحال وغلا آخرون في حسم الباب منهم أحد بن حنبل رضى الله عنه حتى منع تأويل قوله كن فيكون وزعموا أن ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكون حتى سمعت بعض أصحابه يقول أنه حسم باب التأويل الا ثلاثة ألفاظ قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الأسود عين الله في أرضه

في الارض اه قلت وأخرج الخطيب وابن عساكر عن جابر رفعه الجبر عن الله في الارض يصافحهم لعباده
قال ابن الجوزي في سنده اسحق بن بشر كذبه ابن شنية وغيره وقال الدارقطني هو في عداد من يضع
وأخرج الديلمي عن أنس رفعه الجبر عن الله فمن مسحه فقد بايع الله وفي سنده علي بن عمر السكري ضعفه
البرقاني وأيضاً العلاء بن سلمة الرقاس قال الذهبي منهم بالوضع ثم ان معنى قوله عين الله أي هو بمنزلة عينه
ولما كان كل ملك اذا قدم عليه الواقد قبل عينه والحاج أول ما يقدم بسن له تقبيله فلذا أنزل منزل عين
الكعبة والثاني (قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من
حديث عبد الله بن عمرو وقد تقدم والثالث (قوله صلى الله عليه وسلم اني لاجد نفس الرحمن من جانب
اليمين) أخرجه أحمد من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه واحد نفس ربكم من قبل اليمين ورجله
ثقات قاله العراقي (ومال الى حسم الباب أرباب الظواهر والظن) الحسن (بأحد بن حنبل) رحمه الله
تعالى حسماً يقتضي جلالة قدره ورفعته في معرفة العلوم (انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار على
شيء والنزول ليس هو الانتقال) من مكان الى مكان (ولكنه منع من التأويل حسم الباب ورعاية لصلاح
الخلق) كما يشهد لذلك حاله مع الكريسي وقوله فيه وكذلك هجره الحرث الهاسبي على ما سبق الائمة
الى شيء من ذلك في كتاب العلم (فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق) على الواقع (وخرج عن حد الضبط وجاوز)
مرتبة الاقتصاد اذ حد الاقتصاد لا ينضبط بقاعدة (فلا بأس بهذا الزجر) والمنع وسد الباب (وتشده
سيرة السلف) الصالحين (فانهم كانوا يقولون أمروها) أي الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة (كما
جاءت) روى الحسن بن اسمعيل الضراب في مناقب مالك من طريق الوليد بن مسلم قال سألت مالكا
والاوراعي وسفيان وليثا عن هذه الاحاديث التي فيها ذكر الرؤية والصورة والنزول فقالوا أوردوها
كما جاءت وقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة في باب ما يحدثه الجهمية من كلام الله مع موسى بن
عمران عليه السلام سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت قال أبي بلى تكلم بصوت
هذه الاحاديث تمرر بها كما جاءت اه وهذه المسئلة يأتي ذكرها والاختلاف فيها وقال ابن اللبان قد كان
السلف الصالح نعم والناس عن اتباع أرباب البدع وعن الأصحاء الى آرائهم وحسموا مادة الجدل في
التعرض بالآي المتشابهة سد للذريعة واستغناء عنه بالحكم وأمر بالايان وبإمراره كجاء من غير
تعطيل ولا تشبيه (حتى قال مالك) بن أنس امام المدينة رحمه الله تعالى (لما سئل عن) معنى (الاستواء)
في قوله تعالى ثم استوى على العرش وفي قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد جاء ذكره في ست
آيات فقال مالك (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايان به واجب والسؤال عنه بدعة) وهذا
القول من مالك جاء بالفاظ مختلفة وأسانيد متنوعة وقد أورد المصنف هكذا في آخر الجامع العوام
وأورده ابن اللبان في كتابه بلفظ انه سئل كيف استوى فقال كيف غير معقول والاستواء غير مجهول
والايان به واجب والسؤال عنه بدعة وقال اللالكائي في كتاب السنة أخبرنا علي بن الربيع المقرئ
مذاكرة حدثنا عبد الله بن أبي داود حدثنا سلمة بن شبيب حدثنا مهدي بن جعفر بن عبد الله قال جاء رجل
الى مالك بن أنس فقال له يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استوى قال قال رأيت مالكا
وجد من شيء كوجوده من مقالته وعلاه الرضاء يعني العرق وأطرق القرم وجعلوا ينتظرون ما يأتي
منه فقال فسرى عنه فقال الكيفية غير معقول والاستواء منه غير مجهول والايان به واجب والسؤال عنه
بدعة فاني أخاف ان تكون ضالا وأمر به فأخرج وأخرجه كذلك أبو الشيخ وأبو نعيم وأبو عثمان الصابوني
ونصر المقدسي كلهم من رواية جعفر بن عبد الله رواه الصابوني من وجه آخر من رواية جعفر بن
مجنون عن مالك ورواه عثمان بن سعيد بن السكن من رواية جعفر بن عبد الله عن رجل قد سماه عن
مالك ورواه ابن ماجه عن علي بن سعيد عن بشار الخفاف أو غيره عن مالك وقال البيهقي أخبرنا أبو عبد

وقوله صلى الله عليه وسلم
قلب المؤمن بين أصبعين
من أصابع الرحمن وقوله
صلى الله عليه وسلم اني
لاجد نفس الرحمن من
جانب اليمين ومال الى حسم
الباب أرباب الظواهر - ر
والظن بأحد بن حنبل رضى
الله عنه أنه علم أن الاستواء
ليس هو الاستقرار والنزول
ليس هو الانتقال ولكنه
منع من التأويل حسم
اللباب ورعاية لصلاح
الخلق فانه اذا فتح الباب اتسع
الخرق وخرج الامر عن
الضبط وجاوز حد الاقتصاد
اذ حد ما جاوز الاقتصاد
لا ينضبط فلا بأس بهذا
الزجر ويشهد له سيرة
السلف فانهم كانوا يقولون
أمروها كما جاءت حتى قال
مالك رحمه الله لما سئل عن
الاستواء الاستواء معلوم
والكيفية مجهولة والايان
به واجب والسؤال عنه
بدعة

الله الحافظ أخبرني أحمد بن محمد بن اسمعيل بن مهران حدثنا أبي حدثنا أبو الربيع بن أنس بن رشتين بن سعد قال سمعت عبد الله بن وهب قال كان عند مالك بن أنس قد دخل رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استواؤه قال فاطر مالك وأخذته الرضاء ثم رفع رأسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال له كيف وكيف عنه مرفوع وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجه قال فأنخرج الرجل وقد روى هذا القول أيضا عن ابن عيينة قال اللالكائي أخبرنا عبد الله بن أحمد النواودي أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمود النواودي سنة ست عشرة وثلاثمائة حدثنا أحمد بن محمد بن صدقة حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد القطان عن يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل عن قوله الرحمن على العرش استوى قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق وقد روى أيضا ربيعة بن أبي عبد الرحمن شيخ مالك أخرجه اللالكائي بسنده المتقدم إلى يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل ربيعة عن الاستواء فسأته بعينه ورواه أبو الشيخ من رواية عبد الله بن صالح بن مسلم قال سئل ربيعة بمعناه أي فيحتمل أن ابن عيينة أجاب السائل بما أجاب به ربيعة كما أن مالكاً كذلك أجاب بما أجاب به ربيعة وإن اختلفت ألفاظهم وأول من وفق لهذا الجواب السيدة أم سلمة رضي الله عنها والكل تابعون على منجهما أخبرنا عمر بن أحمد بن عقيل اجازه أخبرنا عبد الله بن سالم أخبرنا محمد بن العلاء الحافظ أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا يوسف بن عبد الله أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا أبو الفضل بن أبي الحسن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن الحسين الحافظ أخبرنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الحليم بن تيمية أخبرنا ابن عبد الدائم أخبرنا إبراهيم بن البرقي أخبرنا مالك بن أحمد أنا أبو الفتح بن أبي الفوارس الحافظ ثنا اسحق بن محمد ثنا عبد الله بن اسحق المدائني ثنا أبو يحيى الوراق ثنا محمد بن الأشرس الأنصاري ثنا أبو المغيرة عمير بن عبد الحميد الحنفي عن قرط بن خالد عن الحسن بن أمه عن أم سلمة رضي الله عنها في قوله عز وجل الرحمن على العرش استوى قالت الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والافترار به إيمان والحدود به كفر وأرويه أعلى من هذا بالسند المتقدم إلى محمد بن عبد الرحمن الحافظ قال أخبرني محمد بن مقبل الصيرفي بحلب أخبرنا الصلاح بن عمر المقدسي أخبرنا أبو الحسن السعدي أخبرنا عمر بن محمد بن طبرزد أخبرنا هبة الله بن الحصين أخبرنا أبو طالب بن غيلان أخبرنا إبراهيم بن محمد المزكي أخبرنا أبو العباس أحمد ابن محمد بن الأزهر ثنا محمد بن الأشرس أبو كنانة بصري ثنا أبو المغيرة الحنفي وهو عمير بن عبد الحميد ثنا قرط بن خالد قلت وهذا هو الصواب يعني عبد الحميد وقررة وفي سياق السند الأول عبد الحميد وقرط كذا وجد بخط قديم وهو ليس بصحيح وفيه والإيمان به واجب بدل قولها والافترار به إيمان والباقي سواء وأبو يحيى الوراق في السند الأول هو الهندي واسمه محمد بن عمر بن كيسة وقد أخرجه هذا الحديث من طريقه اللالكائي من رواية عبد الصمد بن علي عنه قال سمعته منه بالكوفة في جبانة سالم عن أبي كنانة محمد بن أشرس الأنصاري فسأته ورواه أبو بكر الخلال عن محمد بن أحمد البصري عن أبي يحيى الوراق هو ابن كيسة به ورواه أبو عثمان الصائفي من رواية محمد بن عبيد الحافظ عن أبي يحيى بن كيسة به وقال فيه عن محمد بن الأشرس الوراق أبي كنانة ورواه أبو نعيم الأصبهاني في كتاب المجعة عن إبراهيم بن عبد الله بن اسحق المعدل سمعته منه بنيسابور عن أبي العباس أحمد بن محمد بن الأزهر الحافظ عن محمد بن الأشرس أبي كنانة البصري به وقد تفرد بهذا الحديث أبو كنانة واختلف عليه فيه فرواه أبو عبد الله بن منده الحافظ عن أحمد بن مهران الفارسي ثنا الحسين بن جريد ثنا محمد بن أشرس أبو كنانة ثنا النضر بن اسمعيل ثنا قرط بن خالد فذكره ورواه أيضا في التوحيد عن محمد بن اسحق البصري عن الحسن بن الربيع الكوفي عن محمد بن أشرس أبي كنانة الكوفي عن أبي المغيرة النضر بن اسمعيل

ودهب طائفة الى الاقتصاد وفتحوا باب (٨٢) التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا

التأويل فيه وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفاته تعالى الرؤيا وأولوا كونه سميعا بصيرا وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة ولكن أقرروا بحشر الاجساد والجنات واسماها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار واسماها على جسم محسوس يحرق يحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن رقبهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة قالوا ككل ما ورد في الآخرة وردوه الى آلام عقلية وروحانية ولذات عقلية وأنكر واحشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس وانها تكون امام معذبة وامانعة معذبة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاد بسن هذا الانحلال كله بين جود الخبايا دبق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهى لا بالسمع ثم اذا انكشفت لهم أضرار الامور على ما هي عليه نظر والى السمع والالفاظ الواردة فوافقوا ما شاهدوه بنور اليقين قررر وهما خالف أولوه فامان يأخذ معرفة هذه الامور من

الحنفى السكونى عن قرة بن خالد البصرى وقد ذكر هذا الاختلاف أبو اسمعيل الانصارى في اسم أبي المغيرة ثم قال ان الاشبه عنده انه غير النضر بن اسمعيل لان النضر كوفي والحديث بصرى السند والله أعلم وقال ابن اللسان في تفسير قول مالك قوله كيف غير معقول أى كيف من صفات الحوادث وكل ما كان من صفات الحوادث فائباته في صفات الله تعالى ينافى ما يقتضيه العقل فيجزم بنفسه عن الله تعالى قوله والاستواء غير مجهول أى انه معلوم المعنى عند أهل اللغة والاعيان به على الوجه اللائق به تعالى واجب لانه من الاعيان بالله وبكتبه والسؤال عنه بدعة أى حادث لان الصحابة كانوا عالمين بمعناه اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجوا للسؤال عنه فلما جاء من لم يحط بأوضاع لغتهم ولاله نور كنوزهم بهديه اصناف ربه شرع يسأل عن ذلك فكان سؤاله سبيلا لاشتباهه على الناس وزيعهم عن المراد اه (ودهب طائفة الى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها) كما جاءت (ومنعوا) فيه (التأويل وهم الاشعرية) أى فرقة الاشعرية عامة وقد سبق في ترجمة الاشعرى أن هذا قول لابي الحسن الاشعرى وان له قولان ثانيا وهو أن تمأخبار الصفات كما جاءت واليه مال في الابانة وتبعه الباقلانى وامام الحرمين والمصنف (وزاد المعتزلة عليهم) بجميع أصنافهم (حتى أولوا من صفاته تعالى تعلق الرؤية وأولوا قوله سميعا بصيرا) فقال أصحاب أبي هاشم الجبائى معنى قولنا للحنى انه سميع بصير يفيد انه حى يصح أن يسمع المسموع اذا وجد ويصح أن يرى المرئى اذا وجد ومتى وجد المسموع أو المرئى ولم تكن بالحى آفة مانعة من ادراكهما وجب أن يكون سامعا للمسموع ورائيا للمرئى من غير حصول معنى هو سمع أو بصر فيه وسبأى البحث في ذلك (وأولوا المعراج وزعموا انه لم يكن بالجسد) بل بالروح (وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة) أى المتعلقة بها (ولكن أقرروا بحشر الاجساد) من القبور (و) كذلك أقرروا (بالجنسة) وانها موجودة (واشتمها على) أنواع (المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة) كذلك أقرروا (بالنار) لانهم قالوا ليست موجودة الآن وانما توجد يوم الجزاء (واشتمها على جسم محسوس يحرق) أجساد الكفار والعصاة (ويحرق الجلود ويذيب الشحوم) ولا قائل بخلق الجنسة دون النار فثبتها ثبوتها وقد أجمع العلماء على أن التأويل في أكثر أمور الآخرة من غير ضرورة الحادى فى الدين (ومن رقبهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة) وهم حكماء اليونان واليهام نسبت الفلسفة (فأولوا كل ما ورد في) أمور (الآخرة وردوها الى آلام عقلية وروحانية) غير محسوسة (ولذات عقلية وأنكروا حشر الاجساد) مطلقا واستبعدوه (وقالوا ببقاء النفوس) المجردة (وانها تكون امام معذبة وامانعة معذبة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس) وانما يتعقل (وهؤلاء هم المسرفون) المفرطون (وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال) عن رتبة الشريعة (وبين جود الخبايا) (ووقفهم على السمع المجرد (دقيق غامض) المدرك حنفى (لا يطلع عليه الا الموفقون) من الازل (الذين يدركون الامور بنور الهى) قذف في بصائرهم (لا بالسمع) المجرد من العقل (ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور) بواسطة ذلك النور وانفخت الاشياء على ما هي عليها (نظروا الى السمع) المتلقى من الثقات (والالفاظ الواردة) في تلك الاخبار الصحيحة (فوافقوا ما شاهدوه بنور اليقين أقرروا) وأثبتوه (وما خالف) ذلك (أولوه) بما يقتضيه أسلوب اللغة العربية (فأمان يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد) عن العقل (فلا يستقر له قدم) فيه (ولا يتعين له موقف) يطمئن اليه (والالقب بالمقتصر على السمع المجرد مقام) سيدنا (أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى) وهو طريقة السلف وقد ذكر المصنف في الجوامع العوام انها تتضمن سبعة أمور التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالخبر ثم السكون ثم الكف ثم الامساك ثم التسليم لاهل المعرفة ثم بين ذلك بقوله التقديس فهو تنزيه الرب تعالى عن

الجمعية وتوابعها وأما التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق على الوجه الذي قاله وأراد به وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقر بان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان ذلك ليس من شأنه وحرفته وأما السكوت فان لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأما الامسالة فهو أن لا يتصرف في تلك الافاظ بالتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والتقصان منه والجمع والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الاراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما الكف فان يكف باطنه من البحث والتفكير والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد ان ذلك ان خفي عليه لعجزه فقد لا يخفى على الرسل عليهم السلام أو على الصديقين والاولياء فهذه سبعة وظائف لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلف في شيء منها ثم قال بعد كلام طويل ولهذا أقول يحرم على الوعاظ على رؤس المنابر الجواب عن هذه الاسئلة بالخوض في التأويل والتفصيل بل الواجب عليهم الاقتصار على ما ذكره السلف وهو المبالغة في التقديس والتزويه ونفي التشبيه وأنه تعالى منزّه عن الجسمية وعوارضها وله المبالغة في هذا بما أراد حتى يقول كل ما يخطر في بالك وهيجس في ضمائرهم وتصوّري خواطرهم فالله تعالى خالقها وهو منزّه عنها وعن مشابهتها وأنه ليس المراد بالانخبار شيئاً من ذلك واما هو حقيقة المراد فلست من أهل معرفته والسؤال عنه بدعة فاشتغلوا بالتقوى وما أكرمكم الله به فافعلوه وما نهاكم عنه فاجتنبوه وهذا قد نهيتهم عنه فلا تسألوا عنه ومهما سمعتم شيئاً من ذلك فاسكتوا وقولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم الا قليلا وليس هذا مما أوتينا وقال أيضاً في التأويل هو بيان معناه بعد ازالة ظاهره وهذا اما أن يقع من العايم أو من العارف مع العايم أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه فهذه ثلاثة مواضع الاول تأويل العايم على سبيل الاستقلال بنفسه وهو حرام يشبهه خوض البحر المغرق لمن لا يحسن السباحة فلا شك في تغريقه وبحر المعرفة أبعد غوراً وأكثر مهالك من بحر الماء لان هلاك هذا البحر لاحياة بعده وهلاك بحر الدنيا لا يزيل الا الحياة الزائلة وذلك يزيل الحياة الابدية فشتان بين الخطرين الموضع الثاني أن يكون ذلك من العالم مع العايم وهذا أيضاً ممنوع ومثاله أن يجر السابح الغواص مع نفسه عاجزاً عن السباحة مضطرب القلب والبدن وذلك حرام فانه عرضه لخطر الهلاك فانه لا يقوى على حفظه في لجة البحر ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه ولو أمره بالسكون عند النظام الامواج واقبال التماسيح فاتحة فاهها للالتقام اضطرب قلبه وبدنه ولم يكن على حسب مراده لقصور طاقته وفي معنى العوام الاديبي الخوى والحديث والمفسر والفقير والمتكلم بل كل عالم سوى المتجربين لعلم السباحة في بحر المعرفة القاصرين أعمارهم عليه الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات المخلصين لله تعالى في العلوم والاعمال القائمين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات المفرغين قلوبهم عن غير الله المستحقين للدنيا بل لا آخرة والفردوس الاعلى في جنب محبة الله تعالى فهو لاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم هلك من العشرة تسعة الى أن يسعد واحد منهم بالدر المكنون والسر المخزون أولئك الذين سبقت لهم منا الحسنى فهم الفائزون وربك أعلم بما تكن صدورهم وما يعلنون الموضع الثالث تأويل العارف مع نفسه في سر قلبه بينه وبين ربه وهو على ثلاثة أوجه فان الذي انتقد في سره انه المراد من لفظ الفوق والاستواء مثلاً اما أن يكون مقطوعاً به أو مشكوكاً فيه أو مظنوناً ظناً غالباً فان كان قطعياً فليعتقده وان كان مشكوكاً فليجتنبه ولا يحكم من على مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من كلامه باحتمال معارض بمثله من غير ترجيح بل الواجب على السالك في المشكوك فيه التوقف وان كان مظنوناً ظناً ان للظن تعلقين أحدهما في المعنى الذي انتقد عنده هل هو جائز في حق الله تعالى أم هو محال والثاني أن يعلم قطعاً جوارزه ولكن يتردد

هل هو المراد باللفظ أم لا وبينهما تفاوت لأن كل واحد من القلبن اذا انقدح في النفس وحال في الصدر فلا يدخل تحت الاختيار دفعه على النفس فلا يمكنه أن لا يظن فان للظن أسبابا ضرورية ولا يمكن دفعها ولا يكاف الله نفسا الا وسعها لكن عليه وظيقتان جديدتان احدهما لا يدع نفسه تطمئن اليه جزا من غير شعور بإمكان الغلط فيه فلا ينبغي أن يحكم مع نفسه بموجب ظنه حكما جازما والثانية انه ان ذكره لم يطلق القول بان المراد بالاستواء كذا وبالفوق كذا لانه حكم لما لا يعلم وقد قال ولا تنفق ما ليس لك به علم لكن يقول أنا أظن انه كذا فيكون صدقا في خبره عن نفسه وعن ضميره ولا يكون حكما على صفة الله تعالى ولا على مراده وكلامه بل حكما على نفسه وبناء على ضميره ثم أورد في بيان التصرفات المتنوعة الجمع بين المفترقات والتفريق بين المجتمعات فقال ولقد بعد من التوفيق من صنف كتابا في جميع هذه الاخبار خاصة ورسم في كل عضو بابا فقال باب في اثبات الرأس وباب في اثبات البسند و باب في اثبات العين وغير ذلك فان هذه كلمات متفرقة متباعدة اعتمادا على قرائن مختلفة في فهم السامعين معاني صريحة فاذا ذكرت مجموعة على مثال خاق الانسان صار جميع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظواهر وإيهام التشبيه وصار الاشكال في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينطق بما يلوهم خلاف الحق أعظم في النفس وأوقع بل الحكمة الواحدة المفردة يتطرق اليها الاحتمال فاذا اتصل بها ثمانية وثلاثة ورابعة من جنسها وصار متواليا ضعف بالاضافة الى الجملة ولذلك يحصل بقول مخبرين وثلاثة ما يحصل بقول الواحد بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواتر ما لا يحصل بالاحاد ويحصل من العلم القطعي باجتماع القرائن ما لا يحصل بالاحاد وكل ذلك نتيجة الاجماع اذ يتطرق الاحتمال والضعف الى قول كل عدل والى كل واحدة من القرائن فاذا اجتمعت انقطع الاحتمال والضعف فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات وأما التفريق بين المجتمعات فانه كذلك لا يجوز لان كل حكمة سابقة على حكمه أولا حكمة له مؤثرة في تفهيم معناه ومرجحة للاحتمال الضعيف فيه فاذا افرقت وفصلت سقطت دلالتها مثاله قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ولا يساط على أن يقول القائل وهو فوق مطلقا لانه اذا ذكر القاهر مع المتهور وهي فوقية الرتبة ولفظ القاهر يدل عليه بل لا يجوز أن يقول وهو القاهر فوق غيره بل ينبغي أن يقول فوق عباده لان ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية السيادة اذ يحسن أن يقول السيد فوق عبده والاب فوق الابن والزوج فوق الزوجة وان كان لا يحسن أن يقول زيد فوق عمرو قبل أن يبين تفاوتهما من السيادة والعبودية أو غلبة القهر ونفوذ الامر بالسلطنة أو بالآلوة أو بالزوجة فهذه دقائق يغفل عنها العلماء فضلا عن العوام فكيف يتسلط العوام في مثل ذلك على التصريف بالجمع والتفريق والتأويل والتفسير وأنواع التعبير ولاجل هذه الدقائق بالغ السلف في الجود والاقتصار على موارد التوقيف على الوجه الذي ورد باللفظ الذي ورد والحق ما قالوه والصواب ما رأوه فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرف في ذات الله تعالى وصفاته وأحق المواضع بالجزم اللسان وتقييده عن الجريان بما يعظم فيه الخطر وأى خطر أعظم من الكثير والله أعلم (والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الامور داخل في علم المكاشفة والقول فيه يطول) اذ هو بحر لا ساحل له وقف لديه الفحول وتحيث فيه العقول (فلا نخوض فيه) اذ الخوض فيه يخرج عن بيان الغرض المهم (و) ذلك (الغرض) المهم هو (بيان موافقة الباطن الظاهر ومخالفته له وقد انكشف) سره (بهذه الاقسام الخمسة) المذكورة بأمثلتها (واذا رأينا أن تقتصر بكافة العوام) وقد دخل فيهم أكثر العلماء من لم يتصف بصفات الخواص التي ذكرت (على ترجحة) أي بيان (العقيدة التي حررها) وقد سبقت وهي في أوراق بسيرة (وانهم لا يكلفون غير ذلك) أي مما زاد عليها وذلك (في الدرجة الاولى) ثم تم المقصود (الا اذا كان خوف

والآن فكشف الغطاء
عن حد الاقتصاد في
هذه الامور داخل في علم
المكاشفة والقول فيه
يطول فلا نخوض فيه
والغرض بيان موافقة
الباطن الظاهر وانه غير
مخالفة فقد انكشف
بهذه الاقسام الخمسة أمور
كثيرة واذا رأينا أن تقتصر
بكافة العوام على ترجحة
العقيدة التي حررها
وانهم لا يكلفون غير ذلك
في الدرجة الاولى الا اذا
كان خوف

تشويش) أى يكون فى بلد يشوش عليه فى عقيدته (اشيوع البدعة) الحادثة وانتشارها فيحتاج الى معرفة أدلة تفصيلية عقلية وسمعية (فيرقى فى الدرجة الثانية) بالتدريج (الى) النطرقى (عقيدة) جامعة مانعة (فيها لوامع) جمع لامة (من الأدلة) العقلية والنقاية وقد سمي امام الحرمين شيخ المصنف كتابه لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة والجماعة نظرا الى هذا (مختصرة) بالنسبة الى المطولات (من غير تعمق) فيها بارسال الرسن فى اباحتها خارجة عن أصل المقصد (فلنورد فى هذا الكتاب تلك اللوامع) المضبوطة أنوارها الواضحة أسرارها (ولنقتصر فيها) أى فى تلك اللوامع (على ما حررناه لاهل القدس) الشريف حين وفد عليه زائرا ومجاورا وذلك فى أيام سياحته وتركه علائق الدنيا وخروجه من بغداد (وسميناه) لأجل ذلك (الرسالة القدسية) اسمها الأعلى مسماه (وهي) كما ترى (مودعة فى هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب) واعلم ان للمصنف عدة رسائل مختصرة أرسلها الى بلدان شتى متضمنة على صريح الاعتقاد والمواظف والنصائح فنهارة الى الموصل مسماه بالقدسية أيضا يخاطب فيها بعض المشايخ وهي نحو ثلاثة أوراق ذكر فى آخرها مانصه وأما أقل ما يجب على المكلفين فهو ما يترجمه قول لاله الا الله محمد رسول الله ثم اذا صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فبني على أن يصدق فى صفات الله عز وجل وفى اليوم الآخر وكل ذلك مما يشتمل عليه القرآن من غير تأويل أما فى الآخرة فالإيمان بالجنة والنار والحساب وغيره وأما صفات الله تعالى انه حى قادر عالم متكلم مرئى ليس كمثل شئ وهو السميع البصير وليس عليه بحث عن حقيقة هذه الصفات وان الكلام والعلم وغيرهما قديم أو حادث بل لو كان لا يحاط له هذه المسئلة حتى مات مات مؤمنا وليس عليه تعلم الأدلة التى حررها المتكلمون بل مهمما حصل فى قلبه التصديق بالحق بمجرد الإيمان من غير دليل وبرهان فهو مؤمن ولم يكفه رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من ذلك وعلى هذا الاعتقاد المجهل استمر الاعراب وعوام الخلق الامن وقع فى بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل كقدم الكلام وحدونه ومعنى الاستواء أو النزول وغيره فان لم يجد لذلك اثر فى قلبه واشتغل بعبادته فلا حرج عليه وان أخذ ذلك بقلبه فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف فيعتقد فى القرآن القدم كما قال السلف القرآن كلام الله غير مخلوق ويعتقدان الاستواء حق والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة والكيفية مجهولة ويؤمن بجميع ما جاء به الشرع ايمانا بجملا من غير بحث على الحقيقة والكيفية فان لم يقنع ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك فان أمكن ازالة شكك واشكالك بكلام قريب من الافهام وان لم يكن قويا عند المتكلمين ولا مرضيا عند هم فذلك كاف ولا حاجة به الى تحقيق الدليل بل الاولى أن زال شكك من غير ذلك حقيقة الدليل فان الدليل لا يتم الا بدكر الشبهة والجواب عنها ومهما ذكرت الشبهة لم يؤمن أن تثبت بقلبه ويكل فهمه عن ذلك جوابها اذا الشبهة قد تكون جلية والجواب دقيقا لا يحتمل فهمه بل عقله فلهذا حرر السلف عن البحث والتفتيش فى الكلام وانما جروا عنه ضعفاء العوام فأما المشتغلون بدرك الحقائق فلهم خوض غمرة الاشكالات ومنع العوام من الكلام يجرى مجرى منع الصبيان على شاطئ النجيلة خوف الفرق ووصفة الاقوياء فيه يضاهى الرخصة للماهر فى صفة السباحة الا أن هنا موضع غور ومذلة قدم وهو ان كل ضعيف فى عقله راض من الله بكلام عقله ويقن بنفسه انه يقدر على درك الحقائق كلها وانه من جملة الاقوياء فرمما يخوضون ويغرقون فى بحر الجهالات من حيث لا يشعرون فالصواب للخلق كلهم الا الشاذ النادر الذى لا تسمع الاعصار الا بواحد منهم أو اثنين أن يسلكوا مسلك السلف فى الإيمان المرسل والتصديق الجمل بكل ما أنزل الله تعالى وأخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير بحث ولا تفتيش والاشتغال بالتقوى فيه شغل شاغل اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث رأى أصحابه يتخضمون بعد ان غضب سعى اجرت وجنتاه أجهذا أمرتم تضرعون كتاب الله بعضه ببعض انظروا الى ما أمركم الله به

تشويش لشيوع البدعة
فيرقى فى الدرجة الثانية الى
عقيدة فيها اللوامع من الأدلة
مختصرة من غير تعمق
فلنورد فى هذا الكتاب
تلك اللوامع ولنقتصر فيها
على ما حررناه لاهل القدس
وسميناه الرسالة القدسية
فى قواعد العقائد وهي
مودعة فى هذا الفصل
الثالث من هذا الكتاب

فأفعلوه ومانها كمعزة فأنتم وافهذي به على نهج الصواب والحق واستيفاء ذلك قد شرحناه في كتاب قواعد العقائد فليطلب منه انتهى وبهذا تم الفصل الثاني من هذا الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

* (الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد في) بيان (لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجناها بالقدس) وسميها بالرسالة القدسية لتكون تأليفها كان حين مجاورته به (فنقول) بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما الحمد لله الذي تفرد بوجوده ففاضت الحوادث عن كرمه وجوده والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد أفضل موجوده وأكرم ودوده الصادق في وعوده وعلى آله الأئلين اليه في مراتب شهوده وأعجابه الفائزين لديه بالتمسك في مراتب صعوده أما بعد فهذا شرح الرسالة القدسية للإمام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي قدس سره حوى من بدائع المسائل الكلامية ما هو كالفرايد البتية في العقد الفريد من الجيد وجوت من الله تعالى أن ينفع به كل سالك

ومريد وأن يصرف اليه من الراغبين في اصلاح عقائدهم القلوب وأن يرفع لديهم قدره المرغوب وأن يجعله تذكرة لاولى الالباب لينسى ولا يهجر وروضة نفع للطلاب لا يترك ولا يهجر وان يكسبنا جميعا به ذكرا جيلا وفي الآخرة ثوابا جزيلا وهاتان أسرع في المقصود بعون الملك المعبود قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء للاستعانة متعلقة بمحذوف تقديره أوأف ونحوه وهو يم جمع أحرار التأليف فيكون أولى من افتخ ونحوه لاهتمام قصر التبرك على الافتتاح فقط كما حققه البرهان اللغائي والله علم على الذات الواجب الوجود والرحمن المنعم بجلال النعم كدية أو كيفية والرحيم المنعم بدقائقها كذلك وقدم الأول لدلالته على الذات ثم الثاني لاختصاصه به ولأنه أبلغ من الثالث فقدم عليه ليكون له كالتممة والرديف (الحمد لله) سبقت بمباحث الحمد مبسوطة في شرح خطبة كتاب العلم فأغنانا عن إيراد ثانيا (الذي ميز عصابة أهل السنة) التمييز مبالغة في الميز وهو عزل الشيء وفصله عن غيره وذلك يكون في المشبهات كقوله تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب وفي المختلطات نحو قوله وامتازوا اليوم أيها المجرمون وتميز الشيء انفصل عن غيره ويستعمل تمييز الأشياء في تقريرها بعد معرفتها والعصابة بالكسر الجماعة من الناس والسنة الطريق المسلوكة والمراد بها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم خاصة والمراد بأهل السنة هم الفرق الأربعة المحدثون والصوفية والشاعرة والماتريدية على ما تقدم بيانه في مقدمة الفصل الثاني (بأنوار اليقين) أي فصلهم عن غيرهم بهذه الأنوار التي أشرقت في صدورهم ثم التمتع في وجوههم فهم بهاء عن غيرهم مميزون سبماهم في وجوههم وأما أهل البدع فلا زالوا يعرفون بظلام قلوبهم ووجوههم ولتعرفهم بسبماهم (وآخر) بالمد أي اختار (رهما الحق) قال ابن السكيت الرهما والعشيرة بمعنى وقال الأصمعي في كتاب المصادر الرهما فوق العشرة إلى الأربعين ونقله ابن فارس أيضا والحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره سواء كان قولاً أو فعلاً أو عقيدة أو مذنباً أو مذهباً (بالهداية) وهي دلالة بلطف إلى ما يوصل (إلى) المطلوب وذلك المطلوب هنا إقامة (دعائم الدين) أي أركانه جمع دعامة بالكسر وهي ما يشد به الحائط إذا مال بمنعه السقوط والدين وضع الهي يدعوا أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول (وجنهم زبيغ الزانعين) الزبيغ الميل عن الاستقامة والخروج عن نهج الحق والمراد بالزانعين هم أهل البدع القبيحة الذين أحدثوا في العقائد بمجرد التشبهى ما يؤدي إلى تشبيه أو تعطيل (وضلال المحدثين) أي غوايتهم والمحدث المائل عن الحق والالحاد ضربان الحاد إلى الشرك بالله والحاد إلى الشرك بالأسباب فالأول ينافي الإيمان ويطلبه والثاني يوهي عراه ولا يطلعه والحاد في أسمائه تعالى على وجهين أحدهما أن يوصف بما لا يصبغ وصفه به والثاني أن تتأول أوصافه على ما يليق به (ورفقه) التوفيق تفعيل من الوفاق الذي هو المطابقة وعدم المنافرة واختصر في العرف بالخير (للاقتداء) أي الاتباع (بسيد

* (الفصل الثالث) من كتاب قواعد العقائد في لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجناها بالقدس فنقول بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي ميز عصابة السنة بأنوار اليقين وأثرهما الحق بالهداية إلى دعائم الدين وجنهم زبيغ الزانعين وضلال المحدثين ووقفهم للاقتداء بسيد

المرسلين) صلى الله عليه وسلم في سائر أقواله وأفعاله وأحواله (وسددهم) وهو من السداد وهو الوقف الذي لا يعاب (للتأسي) أي الاقتداء والاسوة بالكسر والضم القدوة وقيل التأسي اتباع الغائب (بصحه الاكرمين) أي المشرفين بمشاهدة أنواره وأسراره (ويسرلهم) أي سهل لهم (اقتفاء) أي اتباع (آثار السلف الصالحين) من التابعين وأتباعهم بإحسان وأصل السلف من تقدم من الآباء والجدود وفي العرف الطبقة الثالثة ويطلق على الثانية أيضا (حتى اعتصموا) أي وثقوا (من مقتضيات) أي مما تقتضيه (العقول) المجردة عن الشرع (بالجبل المتين) أي القوى الذي لا ينقطع عن تعلقه واستمسك وبهذا المعنى جاءت صفة القرآن في الحديث وفيه تلخيص الرد على المعتزلة والفلاسفة فانهم تصرفوا في الالفاظ بمقتضى عقولهم فأولوا وبدلوا (و) تمسكوا (من سائر الأولين وعقائدهم) على اختلافها (بالتنسيق) وفي بعض النسخ بالنهج وهو الطريق (المبين) الواضح المسلك أي سبروا في سائر الأولين ونحلهم التي انحلوها فوافق الكتاب والسنة وآثار السلف أخذوا به ومانحرف تركوه (فجمعوا القول بين نتائج العقول) أي ما تنتجه العقول السليمة عن الأهواء والشكوك (وقضوا بالشرع المنقول) أي التي قضى بها الشرع ونقل لذلك الثقات والعقضية قول يصح أن يقال لغائله صادق أو كاذب فيه وفيه تلخيص إلى رفع شأن أهل النظر والبحث في العقائد على مقتضى الكتاب والسنة حيث جمعوا بين العقل والنقل وقد تقدم النقل عن السبكي في خطبة هذا الكتاب أن اليونان طلبوا العلم بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معا وافترقوا ثلاث فرق أحدها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة غلب الامران عندها وهم الاشعرية وجميع الفرق الثلاثة في كلامها خطأ ما انحطت في بعضه وأما سقوط هبة والسالم عن ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس السابقون على الفطرة السليمة اهـ (وتحققوا ان النطق) باللسان (بما تعبدوا به من قول) هذه الحكمة الطيبة (لأله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ليس له مائل) أي نفع (ولا محصول) يتحصل منه (ان لم يتحقق الاحتاط) أي المعرفة التامة (بماتدور عليه) ارجية (هذه الشهادة من الاقطاب والاصول) وقطب الرحي ماتدور عليه والمراد هنا من الاقطاب والاصول الاركان (وعرفوا ان كلتي الشهادة) المذكورتين (على ايجازها) واختصارها (تضمن) سائر العقائد الدينية المذكورة فيما بعد اجالا وتفصيلا ذلك ان معنى الألوهية استغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه فدخل فيه (اثبات ذات الله واثبات صفاته) كلها السبعة ولوازمها (واثبات أفعاله) ودخل تحت قولنا محمد رسول الله (اثبات صدق الرسل) عليهم السلام والامانة والتبليغ وأضدادها وجملتها اثنان وستون عقيدة على ما تقدم تفصيلها في آخر الفصل الأول (فعلوا ان بناء الايمان على هذه الاركان وهي أربعة) وهو استعارة بالحكاية لانه شبه الايمان بمبنى له دعائم فذكر المشبه وطوى ذكر المشبه به وذكر ما هو من خواص المشبه به وهو البناء ويسمى هذا استعارة ترشيفية ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية بان تمثل حالة الايمان مع أركانه بحالة خباء أقيمت على خمسة أعمدة وقطبها الذي تدور عليه الاركان شهادة أن لا اله الا الله وبقية شعب الايمان كالازناد للخباء ويجوز أن يكون استعارة تبعية بان تقدر الاستعارة في البناء والقرينة الايمان شبه ثباته على هذه الاركان ببناء الخباء على الأعمدة الاربعة وهذه الاستعارة أعني التبعية تقع أولا في المصادر ومتعلقات معاني الحروف ثم تسمى في الأفعال والصفات والحروف وفيه تكاف لان البناء اسم عين لا مصدر الآن واد به الفعل وقد تقدم شيء من ذلك في أول الكتاب (يدور كل ركن) من هذه الاركان الاربعة المذكورة (على عشرة أصول الركن الأول) من الاركان الاربعة (في معرفة ذات الله) عز وجل (ومداره على عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وانه سبحانه ليس بمختص بجهة ولا مستقرا على مكان

المرسلين وسددهم للتأسي
بصحه الاكرمين ويسرلهم
اقتفاء آثار السلف
الصالحين حتى اعتصموا
من مقتضيات العقول
بالجبل المتين ومن سبر
الأوليين وعقائدهم بالتنسيق
المبين فجمعوا بالقبول بين
نتائج العقول وقضوا بالشرع
المنقول وتحققوا أن النطق
بما تعبدوا به من قول لا اله
الا الله محمد رسول الله ليس
له مائل ولا محصول ان لم
تتحقق الاحتاط بماتدور
عليه هذه الشهادة من
الاقطاب والاصول وعرفوا
أن كلتي الشهادة على
ايجازها تضمن اثبات ذات
الله واثبات صفاته
واثبات أفعاله واثبات صدق
الرسول وعلموا أن بناء
الايمان على هذه الاركان
وهي أربعة ويدور كل ركن
منها على عشرة أصول
الركن الاول في معرفة
ذات الله تعالى ومداره على
عشرة أصول وهي العلم
بوجود الله تعالى وقدمه
وبقائه وانه ليس بجوهر
ولا جسم ولا عرض وانه
سبحانه ليس بمختص بجهة
ولا مستقرا على مكان

ونحوه (وانه مرئي وانه واحد) يذكّر كل واحد من هذه العشرة في أصل مستقل وما يتفرع منها من المسائل فهي راجعة اليها (الركن الثاني) في صفاته تعالى (ويشتمل) أيضا (على عشرة أصول) هي العلم بكونه تعالى (حياءا لما قادرا مريدا) لأفعاله (سميعا بصيرا متكاملا منزها عن حلول الحوادث وانه قديم الكلام) القائم بالنفس (و) قديم (العلم و) قديم (الارادة) فهذه العشرة هي كونه حياءا لما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكاملا قديما العلم والارادة والكلام وقوله منزها عن حلول الحوادث غير معدود في هؤلاء (الركن الثالث في أفعاله تعالى) بالخلق (ومداره على عشرة أصول وهي ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى) لا خالق سواه (وانها) وان كانت كذلك لا يخبر جها عن كونها (مكتسبة للعباد وانها) وان كانت كسببا للعباد فلا تخرج عن أن تكون (مرادة لله تعالى وانه تعالى متفضل بالخلق) والاقتراح (و) من الجائزات (ان له تعالى تكليف ما لا يطاق و) انه (له ايلام البريء) وتعديه وانه (لا يجب عليه رعاية الاصلح) لعباده (وانه لا واجب الا بالشرع) دون العقل (وان بعث الانبياء جائز) ليس بمستحيل (وان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ثابتة مؤيدة بالمعجزات) الباهرة ثم ان هذه الاركان الثلاثة التي تقدم ذكرها في الالهيات والنبوات (الركن الرابع في السمعيات) وهي المتلقة من السمع بما أخبر به صلى الله عليه وسلم (ومداره على عشرة أصول وهي اثبات الحشر) والنشر (وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الامام) الحق وفيه ذكر الخلفاء الاربعة وامامة أبي بكر رضي الله عنه بنص أو اختيار (وان فضل العصاية على حسب تعديهم وترتيبهم) في الخلافة (وشروط الامامة) بعد الاسلام والتكليف (وانه لو تعذر وجود الورع والعلم) فيمن يتصدي للامامة (حكم بانعقادها) فهذه عشرة فصار المجموع أربعين عقيدة هذا على طريق الاجال ثم شرع في تفصيل ذلك فقال (فأما الركن الاول من أركان الايمان في معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول الاصل الاول معرفة وجوده تعالى) وعبرة ابن الهمام في المسألة العلم بوجوده تعالى وهو سهل لان العلم والمعرفة لغة شيء واحد واعلم أولان الالهيات وهي المسائل المجوّه فيها عن الاله جل وعز أنواع ثلاثة الاول فيما يجب لله عز وجل الثاني فيما يستحيل في حقه تعالى الثالث فيما يجوز في حقه تعالى النوع الاول فيما يجب له تعالى فما يجب له تعالى عشرون صفة وهل صفاته تعالى تنحصر في هذه العشرين أم لا والصحيح انها تابعة لكلماته وكلماته لانهاية لها لكن العجز عن معرفة ما لم ينصب لنا عليه دليل عقلي ولا نقلي لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى ومفهومه ان ما قام عليه الدليل نؤاخذ بتركه وهي هذه العشرين صفة ومعنى كلماته لانهاية لها هل هو باعتبار علمنا أو باعتبار علم الله تعالى اما باعتبار علمنا فظاهر لنقصه وضيقه واما باعتبار علم الله فعنه علما على ما هي عليه من عدم النهاية ويحتمل أن تكون لانهاية لها باعتبار لغة العرب لان العرب اذا كثرت الشيء يحكمون عليه بعدم النهاية وان كان في نفسه متناهيا كما تقول غنم فلان لا حصر لها ويحتمل أن تكون حكم عليها بعدم النهاية مراعاة للنفسية والسلبية لانها لانهاية لها وأما المعاني والمعنوية فهي متناهية لان كل ما دخل في الوجود فهو متناه فتضم ما ينتهي وهي المعاني والمعنوية الى ما لا ينتهي وهي النفسية والسلبية وتحكم على الجميع بعدم النهاية واعلم ان هذه الصفات العشرين في الحقيقة أقسام أربعة نفسية وسلبية ومعنوية وهذا على القول بثبوت الاحوال والاصح انه لا حال وحينئذ تكون الاقسام الثلاثة وعليه درج غالب المتكلمين فالاول من الصفات العشرين النفسية الوجود وهي التي أشار لها المصنف بقوله الاصل الاول معرفة وجوده ولم يثقلوا للنفسية بغير الوجود واتفقوا على تقديمه على غيره من الصفات لكونه كالاصول لها اذ وجوب الواجبات له تعالى واستحالة المستحيلات عليه وجواز الجائزات في حقها كالطرح عنه وانما قلنا كالاصل ولم نقل أصلا لان الوجود لو كان أصلا حقيقة للزم حدوث بقية الصفات لان الاصل يتقدم على الفرع وليس كذلك والوجود صفة نفسية على المشهور

وانه يرى وانه واحد
الركن الثاني في صفاته
ويشتمل على عشرة أصول
وهو العلم بكونه حياءا لما قادرا
مريدا سميعا بصيرا متكاملا
منزها عن حلول الحوادث
وانه قديم الكلام والعلم
والارادة الركن الثالث
في أفعاله تعالى ومداره
على عشرة أصول وهي أن
أفعال العباد مخلوقة لله
تعالى وانها مكتسبة للعباد
وانها مرادة لله تعالى وأنه
متفضل بالخلق والاقتراح
وان له تعالى تكليف ما لا
يطاق وان له ايلام البريء
ولا يجب عليه رعاية الاصلح
وانه لا واجب الا بالشرع
وان بعث الانبياء جائز وان
نبوة نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم ثابتة مؤيدة بالمعجزات
الركن الرابع في السمعيات
ومداره على عشرة أصول
وهي اثبات الحشر والنشر
وسؤال المنكر ونكير وعذاب
القبر والميزان والصراط
وخلق الجنة والنار وأحكام
الامامة وان فضل العصاية
على حسب ترتيبهم
وشروط الامامة * (فأما
الركن الاول من أركان
الايمان) في معرفة ذات
الله سبحانه وتعالى وأن الله
تعالى واحد ومداره على
عشرة أصول (الاصل
الاول) معرفة وجوده تعالى

وأولى ما يستضاء به من

الانوار ويسلك من طريق
الاعتبار ما أرشد اليه
القرآن فليس بعد بيان
الله سبحانه بيان وقد قال
تعالى ألم نجعل الارض
مهادا والجبال أوتادا
ونخلقنا كم أزواجا وجعلنا
فوقكم سباتا وجعلنا الليل
لباسا وجعلنا النهار معاشا
وبيننا فوقكم سبع عدادا
وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا
من المعصرات ماء نجاجا
لنخرج به حياوتنا وجنات
ألفافا وقال تعالى ان في
خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار
والفلك التي تجري في
البحر بما ينفع الناس وما
أنزل الله من السماء من
ماء فأحيياه الارض بعد
موتها وبث فيها من كل
دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخر بين
السماء والارض لآيات
لقوم يعقلون وقال تعالى
ألم تروا كيف خلق الله سبع
سموات طباقا على بعضها
فوق بعض فجعل القصر فيهن نورا
أى القمر فيهن نورا وجعل
الشمس سراجا والله أنبتكم
من الارض نباتا ثم يعيدكم
فيها ويخرجكم اخرجاء
وقال تعالى أفرأيتم ما تمثون
أنتم تخلقونه أم نحن
الخالقون الى قوله للمقوين
فليس يخفى على من معه
أدنى مسكة من عقل اذا
تأمل بآدنى فكرة مضمون
هذه الآيات وأدار

لا توصف بالوجود أى في الخارج ولا بالعدم أى في الذهن لانها من جملة الاحوال عند القائل بها وهى
الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معلة بعلة كالتميز مثلا للجرم فانه واجب للجرم مادام الجرم
وليس ثبوته له معلا بعلة وقوله الحال أخرج المعانى والسلبية وقوله غير معلة بعلة أخرج الاحوال
المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلافها معلة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات واعلم
أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته
وما سواه ممكن الوجود فآله تعالى موجود واجب الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى فأشار
المصنف الى الجواب بأن له دليلين نقلى وعقلى وقدم النقلى فقال (وأولى ما يستضاء به من الانوار وبسلك
من طريق الاعتبار ما أرشد الله به) الى وجوده (عباده في القرآن) العزيز (فليس بعد بيان الله بيان)
أرشد هم فيه بالآيات الدالة على وجوده تعالى (وقد قال تعالى ألم نجعل الارض مهادا) أى كالمهد
للصبي مصدر سمي به ما يهد ليقوم عليه (والجبال أوتادا) للارض ولولاها لما استقرت (ونخلقنا كم
أزواجا) ذكرنا أنى (وجعلنا فوقكم سباتا) قطعنا من الاحساس والحركة استراحة للقوى الحيوية
واراحة لسكالاتها (وجعلنا الليل لباسا) غطاء يستتر بظلمته من أراد الاختفاء (وجعلنا النهار معاشا)
وقت معاش تقبلون لتحصي ما تعيشون به أو حياة تبعثون فيها عن زرعكم (وبيننا فوقكم سبع عدادا)
سبع سموات أقوياء محكمات لا يوتر فيها مرور الدهر (وجعلنا سراجا وهاجا) أى متللا وقادا والمراد
الشمس (وأنزلنا من المعصرات) هى السحابة المتكاثفة أو الرياح التى حان لها أن تعصر السحاب أو الرياح
ذوات الاعاصير (ماء نجاجا) أى منصبا بكثرة (لنخرج به حياوتنا) ما يقتات به وما يعتلف من الثمن
والخشيش (وجنات ألفافا) أى ملتفة بعضها ببعض ففى كل ذلك تذ كبر بعض ما يعاينه الانسان من
عجائب صنعه الدالة على وجوده وكمال قدرته (وقال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار والفلك) أى السفينة (التي تجري في البحر بما ينفع الناس) والفلك لفظ مفردة كلفظ جمعه وهو
جمع تكسير وعند الانخس مما اشترك فيه لفظ الواحد والجمع كجنب وشلل وردسيو به هذا بقولهم
فلما كان في التثنية (وما أنزل الله من السماء) أى السحاب (من ماء فأحيياه الارض بعد موتها) أى بعد
يبسها وخلوها من النبات (وبث فيها من كل دابة) أى نشر فيها وفرق أنواع الدواب وفيه تلخيص الى ايجاد
ما لم يكن موجودا (وتصريف الرياح) أى قلبها من جهة الى أخرى تكون شمالات نصير جنوبا ثم دورا
ثم نكبات (والسحاب المسخر) أى المذلل المنقاد (بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون) أى يتدبرون
ويفهمون ان هذه الآيات نصبت لماذا وما الغرض منها (وقال تعالى ألم تروا كيف خلق الله سبع
سموات طباقا) أى متطابقة بعضها فوق بعض كل منها طبق لما تحته (وجعل القمر فيهن نورا) أى
منورا (وجعل الشمس سراجا) يتلألأ (والله أنبتكم من الارض نباتا) هو مصدر أو حال وهذا من حيث
ان بدء الانسان ونشأته من التراب وانه ينمو نموه وان كان له وصف رائد على النبات (ثم يعيدكم فيها
ويخرجكم) أى الى أرض المحشر (اخرجاء) أى أفرأيتم ما تمثون) أى ما تقفونه في الارحام من النطف
(أنتم تخلقونه) تجعلونه بشرا سويا (أم نحن الخالقون الى قوله للمقوين) وهو قوله تعالى نحن قسدرنا
بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ولقد علمت النشأة الاولى
فلولا تذ كرون أفرأيتم ما تمحرون أأنتم تزرعون أم نحن الزارعون لنشأ لبعلائه حطاما فظلمت تشكهن
انما لغرمون بل نحن محرمون أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون لنشأ
جعلناه أجلا فلولا تشكرون أفرأيتم النار التى توردون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون نحن
جعلناها تذ كرة ومتاعا للمقوين (فليس يخفى على من معه أدنى مسكة) بضم الميم العسقل يقال ليس له
مسكة أى عقل وليس به مسكة أى قوة (اذا تأمل بآدنى فكرة مضمون هذه الآيات) الكريمة (وأدار

نظرة على عجائب خلق الارض والسموات) وما بينهما (وبدائع فطرة الحيوان والنبات) وسائر ما اشتملت عليه الآيات (ان هذا الامر العجيب والترتيب المحكم) الغريب (لا يستغنى) كل منها (عن صانع يدره وفاعل يحكمه وبقدره) وبعبارة المسيرة عن صانع أو جده أى من هذا العدم وحكيم رتبته أى على قانون أودع فيه من الحكم (بل تكاد فطرة النفوس) وجبلتها (تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيرها ومصرفة بمقتضى تدبيره) وعلى هذا أخرج كل العقلاء الامس لاعبة بمكاربه وهم بعض الدهرية وانما كفروا بالاشراك بان دعوا مع الله الها آخر كالمجوس بالنسبة الى النار والوثنيين بسبب الاصنام والصابئة بسبب الكواكب حيث عبدواهم دون الله تعالى وكفروا أيضا بنسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى كهؤلاء أيضا فان المجوس ينسبون الشر الى أهرشي والوثنيين ينسبون بعض الآثار الى الاصنام والصابئين ينسبون بعض الآثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون والكل معترفون بأن خلق السموات والارض والالوهية الاصلية لله تعالى (ولذلك) أى ليكون الاعتراف بما ذكرنا ثابتا في فطرهم (قال الله تعالى فى الله شك فاطر السموات والارض) أى مبتدعها ومنشئها من غير مثال احتذاء (يدعوك) أى الى توحيدك (وبما بعث الانبياء كلهم بدعوة الخلق الى التوحيد) ولم يسمع منهم الا ذلك والمراد من التوحيد هنا عدم التشريك فى الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة وخلق الاجسام بدليل قوله (ليقولوا لا اله الا الله) ويشهدوا بذلك (وما أمرنا أن يقولوا ان لا اله الا الله فان ذلك مجبول فى فطرة عقولهم من بدء نشأتهم وفى عنقوان شبيبتهم) ثابتا مذكورا ثم استبدل على هذا الاعتراف بدليل آخر من القرآن فقال (ولذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا) مائلا عن ضلالتهم (فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) ولكن أكثر الناس لا يعلمون (فاذا فى فطرة الانسان) أى ما ركز فيه من قوته على معرفة التوحيد (وشاهد القرآن) التى تقدمت (ما يغنى عن اقامة برهان) والبرهان هو الدليل القاطع فهو أخص من الدليل الواضح وقال الراغب البرهان أوكد الأدلة وهو ما يقتضى الصدق أبدا لا محالة ودلالة تقتضى الكذب أبدا ودلالة الى الصدق أقرب ودلالة الى الكذب أقرب ودلالة لهما على السواء واختلفوا فى نونه فقيل أصلية وقيل زائدة وعلى الثانى اشتقاقه من البره وهو البياض سمي الدليل القاطع به لظهوره وسطوعه تخيلا لبياضه واضاءته ولذلك وصفوه بالساطع ثم لما فرغ المصنف من البراهين العقلية على اثبات وجوده تعالى شرع فى بيان البرهان العقلى فقال (ولكنا على سبيل الاستظهار) أى التقوية (والاقتداء بالعلماء بالنظار) من المتكلمين ترتب على ذلك دليلا (نقول من بدية العقول) ترتيب اثبات وجود الواجب بمقدمتين احدهما العالم حادث الثانية (ان الحادث لا يستغنى فى حدونه عن سبب) أى لا يستغنى عن سبب يحذنه أى يرجح وجوده على عدمه (أما قولنا بان الحادث لا يستغنى فى حدونه عن سبب) وهى المقدمة الثانية (الحلى) أى ضرورى ومعلوم ان ما كان جليا ضرورى لا يستدل لاثباته وانما يثبت عليه وقد ثبت عليه بقوله (فان كل حادث) وهو ما كان معدوما ثم وجد أى الممكن (مختص بوقت يجوز فى العقل) تقد برتقدمه وتأخره فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده (من الاوقات) (يفتقر بالضرورة الى شخص) لان كلامنا تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه فى ذلك الوقت على تقدمه وتأخره لان الترجيح من غير مرجح محال ونقل ابن التلسانى فى شرح مع الادلة ما نصه وقد يدعى بعض الاصحاب ان افتقار الترجيح الى مرجح ضرورى والصحيح انه قريب من الضرورى (وأما قولنا العالم حادث) وهى المقدمة الاولى والمراد هو ما سوى الله تعالى من الموجودات جواهر كانت أو اعراضا فالجوهر ما له قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر الى محمل يقوم به والعرض ما يفتقر الى محمل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وجهه فى اللغة بمعنى وان كان

المحكم لا يستغنى عن صانع يدره وفاعل يحكمه وبقدره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيرها ومصرفة بمقتضى تدبيره ولذلك قال الله تعالى فى الله شك فاطر السموات والارض ولهذا بعث الانبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لا اله الا الله وما أمرنا أن يقولوا ان لا اله الا الله فان ذلك كان مجبولا فى فطرة عقولهم من مبدأ نشوئهم وفى عنقوان شبابهم ولذلك قال الله عز وجل ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم فاذا فى فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغنى عن اقامة البرهان ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء بالنظار نقول من بدية العقول ان الحادث لا يستغنى فى حدونه عن سبب يحذنه والعالم حادث فاذا لا يستغنى فى حدونه عن سبب أما قولنا ان الحادث لا يستغنى فى حدونه عن سبب فجلى فان كل حادث مختص بوقت يجوز فى العقل تقد برتقدمه وتأخره فاختصاصه بوقته دون

الجسم أنخص من الجوهر اصطلاحاً لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقل ما يتر كبد منه
 الجسم على ما بين في المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد
 استدلل كثيراً لا ثبات المقدمة الاولى بمحدث الاجسام المعبر بهم عن الجوهر وفي ضمن ذلك حدوث
 الاعراض فانه اذا ثبت حدوث الاجسام ثبت حدوث الاعراض لا محالة لا تقارها في تحققها الى الاجسام
 (فبرهانه ان اجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون) فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً
 ويقال شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر وقيل كونان في آئين في مكانين كما ان السكون كونان في آن
 في مكان واحد والحركة في الزمان انتقال الجسم من كمية الى أخرى كالتمت والذبول ولا تكون الا للجسم
 وفي السكون كنسخن الماء أو تبرده وتسمى حركة استمالة وحركة الانحراف حركة الجسم من محل الى آخر
 وتسمى نقله وحركة الوضع هي المستديرة المنتقلة به الجسم من محل لا تحرفان المتحرك بالاستدارة انما
 تبدل نسبة أجزائه الى أجزاء مكانه وهو ملازم لمكانه غير خارج عنه والحركة العرضية ما يكون عروضها
 للجسم بواسطة عروضها لا تحرف بالحقيقة كجالس السفينة والحركة الذاتية ما يكون عروضها الذات الجسم
 نفسه والحركة القسرية ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج كحجر مرمى الى فوق والحركة
 الارادية ما لا يكون مبدؤها بسبب آخر خارج مقارن للشعور والارادة كحركة الحيوان بارادته والحركة
 الطبيعية ما لا يحصل بسبب أمر خارج وليس بشعور وارادة كحركة الحجر الى السفلى والسكون عدم الحركة
 عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما من شأنه أن لا يتحرك لا يكون سكوا فالوصف به هذا لا يكون
 متحركاً ولا ساكناً (وهما حادثان وما لا يتخلو من الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى) جمع
 دعوى وهو قول يطالب به الانسان اثبات حق (الاول ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه)
 ظاهرة (مدركة بالبدية والاضطرار فلا تحتاج الى تأمل وافتكارات من عقل جسمالاسا كالأول
 متحركاً كان لمتن الجهل را كبا) أي سالكا طريق الجهالة (وعن نهج العقل) أي طريقه (نا كبا)
 أي معروضاً وهذا السياق للمصنف مأخوذ من سياق شيخه امام الحرمين في الرسالة النظامية الدعوى
 (الثانية قولنا انهم ما حادثان) وقد استدلل عليها المصنف بطريقتين أشار الى الأولى منهما بقوله (يدل على
 ذلك تعاقبهما) أي كون كل واحد منهما يعقب الآخر أي يخلفه في محله عند ذهابه (وجود البعض
 منهما دون البعض) واقتضاؤهما أي ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (وذلك) أي التعاقب
 والانقضاء (مشاهد في جميع الاجسام ومالم يشاهد) من الاجسام الاساكاً أو متحركاً (فما من ساكن
 الا والعقل قاض بجواز حركته) كالجبال مثلاً فالعقل قاض بجواز الحركة فيها برزلة مثلاً وكذا قاض
 عليها باقها ذهاباً أو فضاءً أو تحاساً أو حديداً (وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطائر
 حادث بطرياقه والسابق حادث لعدمه) أي تجوز بما ذكر من الحركة والقلب تجوز بعروض الحوادث على
 محالها ومحال الحوادث حادث ثم أشار الى الطريق الثاني في الاستدلال بقوله (لانه) أي السابق من
 الحركة والسكون (لو ثبت قدمه لاستحال عدمه) وتجوز بطرياقان الضد على محال هو تجوز بعدمه على
 ضده الذي كان بذلك المحل أولاً ضرورة ان الضدين يتبع عقلاً اجتماعهما بمحال التجوز بالذكور باعتبار
 النظرا الى الضد الطارئ تجوز الطرياقان والنظر الى ضده هو تجوز بعدمه على هذا الضد قال ابن أبي
 شريف في شرح المسبارة والاولى ان تجوز الطرياقان يستلزم تجوز بعدمه لانه هو (على ما سأتى بيانه
 و برهانه) في الاصل الثالث (في اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس) وان وجوده مقتضى ذاته فلا يتخلف
 عنها الدعوى (الثالثة) وهي (قولنا ما لا يتخلو عن الحوادث فهو محدث وبرهانه) انه (لوم يكن كذلك
 لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها) مرتبة كما يقول الفلاسفة في دورات الافلاك أي حركاتها
 اليومية (ولم تنقض تلك بجمعها) أي ما لا أول له من الحوادث (لا تنتهي النوبة الى وجود الحادث

فبرهانه أن اجسام العالم
 لا تخلو عن الحركة والسكون
 وهما حادثان وما لا يتخلو عن
 الحوادث فهو حادث ففي
 هذا البرهان ثلاث دعاوى
 الاولى قولنا ان الاجسام
 لا تخلو عن الحركة والسكون
 وهذه مدركة بالبدية
 والاضطرار فلا يحتاج فيها
 الى تأمل وافتكارات من
 عقل جسمالاسا كالأول
 متحركاً كان لمتن الجهل
 را كبا وعن نهج العقل
 نا كبا الثانية قولنا انهم
 حادثان ويدل على ذلك
 تعاقبهما ووجود البعض
 منهما بعد البعض وذلك
 مشاهد في جميع الاجسام
 ما شوهده منها وما لم يشاهد
 فاما من ساكن الا والعقل
 قاض بجواز حركته وما من
 متحرك الا والعقل قاض
 بجواز سكونه فالطائر
 منه ما حادث لاطرياقه
 والسابق حادث لعدمه لانه
 لو ثبت قدمه لاستحال عدمه
 على ما سأتى بيانه وبرهانه
 في اثبات بقاء الصانع تعالى
 وتقدس الثالثة قولنا ما لا
 يتخلو عن الحوادث فهو
 حادث وبرهانه انه لو لم يكن
 كذلك لكان قبل كل حادث
 حوادث لا أول لها ولو لم
 تنقض تلك الحوادث
 بجمعها لا تنتهي النوبة
 الى وجود الحادث

الذاتي وندم الاجسام واثبات الوسائط المذكورة وهو الفيلسوف والاخر يقول بحدوث الاجسام
ونفي الایجاب الذاتي ونفي الوسائط وهم الموحدون وقد أقام الدليل على حدوث الاجسام بالانخبار فلزم
نفي الایجاب الذاتي والوسائط المذكورة اذ لا قائل بالفصل الثاني ان تلك العقول والنفوس المجردة
لا تخلو اما أن تكون متناهية أو غير متناهية فان كانت غير متناهية لزم أن يدخل الوجود من الممكنات
مالا نهائية له وقد أبطلناه وفي ضمنه اثبات علل ومعلولات لا تنهاى وهم يأبونه وان كانت متناهية
محصورة في عدد لزم افتقار ذلك الى مخصص والمخصص لا يتخلو اما أن يكون موجبا بالذات أو فاعلا
بالاختيار والموجب بالذات لا يخص مثلا على مثلي ونسبته الى ما زاد على ذلك العدد والى مادونه نسبة
واحدة وان خصص ذلك بايجاده واختباره فبكل واقع حادث اذ الفاعل المختار لابد أن يقصد الى ايجاد
فعله والقصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد أن يسبق عدمه وجوده ليصح القصد الى ايجاده فيكون
حادثا الى هنا كلام ابن التلمساني ثم قال امام الحرمين اذا ثبتت الحوادث فهي جائزة الوجود اذ يجوز
تقدير وجودها ويجوز تقدير استمرار العدم بدلا من الوجود فاذا اختصت بالوجود الممكن افترقت
الى مخصص ثم يستحيل أن يكون المخصص طبيعة عند مثبتها لا اختيار لها وهي موجبة آثارها عند
ارتفاع الموانع وانقطاع الدوافع فان كانت الطبيعة قديمة لزم قدم آثارها وقد وضع حدوث العالم
وان كانت حادثة افترقت الى محدث ثم الكلام في محدثها كالكلام فيها وينساق هذا الكلام الى
اثبات حوادث لا أول لها وقد تبين بطلان ذلك فوضع ان مخصص العالم صانع مختار موصوف بالاختيار
والاقتدار اه قال ابن التلمساني هذا الفصل اشتمل على ثلاثة أمور الاول احتياج العالم الى محدث
ومقتض والثاني تقسيم المقتضى الى ثلاثة فاعل بالاختيار وموجب بالذات ومقتض بالطبع والثالث
ابطال العلة والطبيعة ليتبين انه فاعل مختار أما الاول فاحتج عليه بان وجود العالم في الوقت المعين
مع جواز أن يتقدم على زمن وجوده بأوقات أو يتأخر عنه بتساعات يفتقر الى مخصص لا متناهي
ترجح الممكن بنفسه لان كل ما ليس له التريج من نفسه فترجح من غيره الثاني وهو تقسيم المقتضى
الى ثلاثة أمور فلان كل مقتض لا يتخلو اما أن يصح منه الامتناع من الفعل أولا فان صح فهو الفاعل
المختار وان لم يصح فلا يتخلو اما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع أولا فان توقف فهو الطبيعة
وان لم يتوقف فهو العلة وأما الثالث وهو ابطال كون المقتضى لتخصيص العالم علة فلان العلة لا تخلو
اما أن تكون قديمة أو حادثة فان كانت قديمة لزم قدم مقتضاها وهو العالم وقد أثبتنا الدليل على حدوثه
وان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وأما ابطال كون المقتضى له طبيعة فلانها لا يتخلو ايضا اما أن
تكون قديمة أو حادثة فان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وهما محالان وان كانت قديمة فلا يتخلو
اما أن يكون معها مانع في الازل أولا فان كان معها مانع في الازل وجب أن يكون قديما وإذا كان
قديما استحال عليه العدم فوجب أن لا يوجد مقتضاها وقد وجد هذا خلف وان لم يكن معها مانع
في الازل وجب حصول مقتضاها ألا فيلزم قدم العالم وقد أثبتنا الدليل على حدوثه اه وقال شيخنا
أبو الحسن الطولوني في املائه على البخاري أعلم أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق
بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وما سواه ممكن الوجود فأنه تعالى موجود واجب
الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى يقال حدوث هذا العالم فانه موجود وله حقائق
ناطقة مشاهدة وانه منحصر في جواهر واعراض فلو قال القائل ما الدليل على حدوثه يقال مشاهدة
تغيره فان كل متغير حادث وتغيره من حركة الى سكون ومن سكون الى حركة مشاهد لكل أحد وملازم
الحادث حادث فلو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين واجبا
على مساويه بلا سبب وهو محال فدل على أن الذي رجع جانب الوجود بعد العدم وأحدث هذا العالم

هو الله سبحانه وتعالى ويستحيل أن يكون الحادث وهو الذي يمكن الوجود موجودا ويكون الذي أوجده
بعد أن لم يكن شيئا ليس بوجود بل هو موجود واجب الوجود اه وقال السبكي في شرح عقيدة ابن
الحاجب اعلم أن حكم الجواهر والاعراض كلها الحادث فإذا العالم كله حادث وعلى هذا اجماع
المسلمين بل كل المثل ومن خالف في ذلك فهو كافر لمخالفة الاجماع القطعي وهذا المطلب مما يكفي السمع
لعدم توقفه عليه لحصول العلم بوجود الصانع بامكان العالم وامكانه ضروري ثم أقام البرهان على
حدوث الجوهر وان الجوهر لا يتخلو عن عرض والعرض حادث فالجوهر لا يتخلو عن الحادث ومالا
يتخلو عن الحادث لا يسبقه اذ لو سبقه لخلا عنه ومالا يسبق الحادث حادث فالجوهر حادث قال وهو
أشهر حجج أهل النظر العقلي قال وقد يقال على وجه أخص وأتم وهو ان كل ماسوى الواجب
ممكن وكل ممكن حادث فالعالم حادث أما المقدمة الاولى فظاهرة وأما الثانية فلان الممكن يحتاج في
وجوده الى موجد والموجد لا يمكن أن يوجد حال وجوده والا لكان ابتداء للموجد وهو محال
فيلزم أن يوجد حال لا وجوده فيكون وجوده مسبوقا بعدمه وذلك حدوثه وهو المطلوب قال وأما
أهل الحديث فقد ثبت عن عمران بن حصين رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان
الله ولا شيء قبله وفي طريق ولا شيء غيره وفي طريق ولا شيء معه وقد ثبت الاجماع بل اجماع الكتب
السموية كلها كما نقله الفخر في شرح عيون الحكمة وجعل العمدة في هذه المسئلة الاجماع قال وأما
طريق الصوفي فيقول بما تقدم ثم يقول بلسان التنبيه مشيرا الى ما يخصه من وجود كل شيء له
اعتبار ان اعتبار من حيث صورة ذاته واعتبار من حيث صورة العلم به فالصورة الاولى صورة عينية
والثانية صورة علمية واعتبر نفسك فانك تجد الآثار التي تبدو عنك لها صورتان صورتها العلمية
من حيث انها في ذهنك وصورتها العينية وهو ما بدا عنك مطابقا لملكك فالاشياء اما من حيث صورتها
العينية لحادثة قطعا وذلك هو وجودنا الذي يدرك منه وفيه تعيننا وهذا يحده كل مدرك عاقل من نفسه
والعالم كله متمثل ولا تفاوت فيه وقد ارتفع النزاع في ذلك قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت وقال ان كل من في السموات والارض الا اتى الرحمن عبدا وقال عليه السلام اللهم رب ورب
كل شيء أنا شهيد ان العباد كلهم اخوة وأما من حيث صورتها العلمية أعني علم الله بها فذلك غيب
عنا والله أعلم بغيبه فهذا مانبه عليه الصوفي وغايته الرجوع الى الجبر الذي هو كمال الادراك والتسليم
لما في علم الله من حيث علم الله ومن فهم هذا التنبيه فهم المسئلة الصعبة التي أشار اليها الشيخ ابن
عطاء الله في أول التنوير اه * (تنبيه) * جعل الوجود صفة ظاهرة على القول بأنه زائد على الذات وهو
الذي عليه الفخر والجمهور واما على القول بأنه عين الذات مطلقا كما عليه الاشعري فجعله صفة للذات
نظرا الى انها يوصف بها في اللفظ فيقال ذات الله موجودة وقال السبكي اختلفوا في أن وجود الشيء
هل هو عين ذاته أو زائد عليه أو الفرق بين الواجب والممكن ثالثا ان كان واجبا فهو عين ذاته
ورابعها لاصحاب الاحوال انه صفة نفسية في الواجب ليس عينه ولا غيره ومذهب أبي الحسن الاشعري
انه عينه مطلقا اه وفي شرح جيع الجوامع والامع أن وجود الشيء في الخارج واجبا كان وهو الله
أو ممكنا وهو الخلق عينه أي ليس زائدا عليه وقال كثير من المتكلمين غيره أي زائد عليه بان يقوم
الوجود بالشيء من حيث هو أي من غير اعتبار الوجود والعدم وان لم يحل منهما ذات وقال الحسكة
انه عينه في الواجب غيره في الممكن فعلى الاصح المعدوم الممكن الوجود ليس في الخارج وانما يتحقق
بوجوده فيه وكذا على القول الآخر عند أكثر القائلين به وذهب كثير من المعتزلة الى انه شيء أي
حقيقة متبقرة * (تنبيه) * الموجودات أربعة أقسام موجود لا أول له ولا آخر له وهو مولانا جل وعز
وموجود له أول وآخر وهو ما سواه من عالم الدنيا وموجود له أول وليس له آخر وهو عالم الآخرة

وموجوده آخر وليس له أول وهو عدم العالم المنقطع بوجوده (الاصل الثاني) لما فرغ من ذكر
الصفة النفسية التي هي الوجود من جهة الصفات العشرين وهو القسم الأول شرع في ذكر الصفات
السلبية فأشار إلى أولها وهو القدم بقوله (العلم بان الباري تعالى قديم لم يزل) وأما بقية صفات
السلب التي ذكرها المتأخرون ولا في كتبهم وهي البقاء ومخالفة للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية
فإنها تؤخذ من سياق المصنف على طريقة المتقدمين مفرقة على طريق التلويح والاشارة من غير
ترتيب ثم القدم هي صفة سلبية على الاصح أي ليست بمعنى موجود في نفسه كالعلم مثلا وإنما هي عبارة
عن سلب العدم السابق على الوجود وإن شئت قلت هو عبارة عن سلب الأزلية للوجود وإن شئت
قلت هو عبارة عن سلب الاقتراح للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى القدم في حقه تعالى وفي حق
صفاته وبطلق القدم على معنى آخر وهو نوال الأزمنة على الشيء وإن كان محدثا ومنه قوله تعالى
حتى عاد كالعرجون القديم وهذا المعنى محال في حقه سبحانه وتعالى لأن وجوده جل وعز لا يتقيد
بزمان ولا مكان لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما إلا ما هو حادث وهل يجوز أن يتلفظ بالقديم
في حقه تعالى فنراعى معناه جوره ومن راعى كونه لم يرو نصا منع لأن الأسماء توقيفية ومنهم من أورده
فيه نصا من السنة فعلى هذا يصح وقد أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول فراجعه ودل عليه من القرآن
قوله تعالى وما نحن بمسبوقين (أزلى) نسبة إلى الأزلى وهو القديم كافي الصحاح وتهذيب فهو حينئذ
بمعنى القديم وقيل منسوب إلى لم يزل قاله الزمخشري وتقدم البحث فيه في الفصل الأول (ليس لوجوده
أول بل هو الأول قبل كل شيء وقبل كل ميت وحى) أي لم يسبق وجوده عدم يعني أن القدم في حقه
تعالى بمعنى الأزلية التي هي كون وجوده غير مستفقط قال المصنف في الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم
يعنى في حق الله تعالى سوى إثبات موجود ونفى تقدم سابق فلا تظن أن القدم معنى رائد على ذات
القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل إلى غير نهاية اه وقال
أبو منصور التميمي اختلف المتكلمون فيما يجوز إطلاق وصف القديم عليه تعالى وفي معناه على
أربعة مذاهب وكان شيخنا الأشعري يقول إن معناه المتقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان
تقدم بلا ابتداء كتقدمه تعالى وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وتقدم بغاية كتقدم بعض
الحوادث على بعض وأجاز إطلاق وصف القديم عليه تعالى وعلى صفاته الأزلية وقال إن القديم قديم
لنفسه لا المعنى يقوم به فلا ننكر وصف صفاته الأزلية بهذا الوصف كالم ننكر وصفها بالوجود إذ كان
موجودا لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس لقلا نسي إن القديم قديم بمعنى يقوم به فهو لاء
يقولون إنه تعالى قديم بمعنى قائم به ويقولون إن صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال إنها قديمة
ولا محدثة وزعم معمر وأتباعه من المعتزلة الحق أن الله لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالما في الأزلى
بنفسه لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم ونفسه ليس لغيره وزعم الباقر من القدرية
أن القديم هو الإله ونفوا صفاته الأزلية وقالوا لو كانت الصفات أزلية لشاركتها في القدم ولوجب أن
تكون آلهة لأن الاشتراك في القدم يوجب التماثل وقد بينا في أول الكتاب أن الاشتراك في القدم
لا يوجب تماثلا كما أن الاشتراك في صفة الحدوث لا يوجب تماثلا اه وقال السبكي اعلم أن الأشاعرة
اختلفوا في صفة القدم فنقل عن الشيخ أنها من صفات المعاني وهو قول عبد الله بن سعيد وقيل من
الصفات النفسية واليه رجع الشيخ والحق أنها من الصفات السلبية فلا يكون من الصفات النفسية ولا
المعنوية إذ السلب داخل في مفهومه إذ القدم هو عدم سبقية العدم على الوجود وقد تقدم ذلك اه
قال المصنف (وبرهانه أنه لو كان حادثا ولم يكن قديما لا يمتنع) أي احتاج (إلى محدث) وبيانه أنه لو لم
يكن قديما لكان حادثا لوجب التحاصر كل موجود في القدم والحادث فهما اتفقا أحدهما عين

* (الاصل الثاني) العلم
بان الله تعالى قديم لم يزل
أزلى ليس لوجوده أول بل
هو أول كل شيء وقبل كل
ميت وحى وبرهانه أنه لو
كان حادثا ولم يكن قديما
لا يمتنع وهو أيضا إلى محدث

الآخر والحدوث على الله عز وجل مستحيل لانه يستلزم له محدث لما تقدم في حدوث العالم ان كل
 حادث لابد له من محدث فينقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بمسمى كلمة الجلالة
 وان لم يكن قديما كان حادثا (واقترع محدثه الى محدث ويتسلسل ذلك الى غير نهاية وما تسلسل) لا الى
 نهاية (لم يحصل) أى ان تسلسل هكذا الزم عدم حصول حادث منها أصلا لما سبق أن المحال وهو
 وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وأيضا فان التسلسل يؤدي الى
 فراغ مالا نهاية له وذلك لا يعقل وان كان الامر ينتهي الى عدد متناه فيلزم الدور وهو محال أيضا لانه
 يلزم عليه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها فاذا كان الحدوث يؤدي الى الدور أو التسلسل المحالين
 لزم أن يكون محالا (أو ينتهي الى محدث قديم هو الأول) وهو مسمى كلمة الجلالة (وذلك هو المطلوب
 الذي سميناه صانع العالم وبارئه ومحدثه ومبدئه) على غير مثال سابق قال ابن الهمام في المسابرة وتليذه
 ابن أبي شريف في شرحه بل اللزوم هنا بطريق أولى من الطريق الذي ذكر في استلزام حوادث
 لا أول لها استحالة وجود الحادث الحاضر لان هذا الترتيب على أى ترتب معلول على علة فتكمل مرتبة
 من مراتبه علة لوجود ما يليها غير أن ایجاد كل لا آخر الذي يليه بالاختيار كما ينبه عليه قولهم
 افتقر الى محدث قال الشارح وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة
 وهو أن العلة توجب المعلول وذلك أى الطريق المذكور في حوادث لا أول لها لم يفرض فيه غير
 ترتب تلك الحوادث في الوجود دون تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه لكن حصول الحوادث
 ثابت ضرورة بالحس والعقل فيجب أن ينتهي حصولها في الوجود الى موجد لا أول له ولا يراد
 بالاسم الذي هو الله الا ذلك وقال امام الحرمين في الارشاد فان قيل اثبات موجد لا أول له اثبات
 أوقات متعاقبة لانهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا في أوقات وذلك يؤدي الى اثبات حوادث
 لا أول لها وقد تبين بطلانها قلنا هذا رل من ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا
 وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر في العادات التفسير بالاوقات عن
 حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن
 يفارقه موجود آخر اذ لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت
 الاوقات موجودة لا فتقرت الى أوقات وذلك يجوز الى جهالات لا يتخلها عاقل فالبارى تعالى قبل حدوث
 الحوادث منفرد بوجوده وصلاته لا يقارنه حادث اه وهذا الذي ذكره امام الحرمين قد زاده وضوحا
 ابن التمساني في شرح الجمع لامام الحرمين فقال ما نصه فان قيل القول بالقدم يلزم منه وجود أزمنة
 لانهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود وبقاؤه الابزمان وأنتم لا تقولون به قلنا الزمان يطلق باعتبارات
 ثلاث وكلها مشتقة بالنسبة الى البارى تعالى الأول الاطلاق العرفي وهو مرور الليالي والايام وذلك
 تابع لحركات الافلاك وقد أثبتنا الدليل على حدوث العالم فقد كان الله ولا زمان بهذا الاعتبار وكان الله
 ولا شيء معه الثاني ما اطلع عليه المتكلمون وهو مقارنة متحد لمحدد توقفا للمجهول بالعلوم وذلك
 يختلف بالنسبة الى السامع فتقول ولد النبي صلى الله عليه وسلم عام الفيل فتجعله وقتا لمولده صلى الله
 عليه وسلم وزمانا له ان يعلم عام الفيل ولا يعلم مولده صلى الله عليه وسلم وتقول عام الفيل مولد النبي صلى
 الله عليه وسلم فتوقته بمولده صلى الله عليه وسلم لمن يعلمه ولا يعلم عام الفيل فهو أمر فرضي وذلك لا يتحقق
 في الازل أو لا يتجدد في الازل ويطلق في اصطلاح الحكماء على أمر حركة الفلك وهو تابع لحركات
 الافلاك فلا يكون أزليا فبأى معنى فسر الزمان لا يكون أزليا اه ثم هذا الذي ذكره المصنف من
 الاستدلال على قدم البارى تعالى هو المشهور بين المتكلمين وهو الذي اقتصر عليه الجماهير من
 المتقدمين وراد بعضهم فقال ودليل ثان وهو انه تعالى واجب لذاته والواجب لذاته لا يقبل الانتفاء

واقترع محدثه الى محدث
 وتسلسل ذلك الى مالا نهاية
 وما تسلسل لم يحصل أو
 ينتهي الى محدث قديم هو
 الاول وذلك هو المطلوب
 الذي سميناه صانع العالم
 ومبدئه وبارئه ومحدثه
 ومبدئه

بحال فيلزم قدمه وبقاؤه قاله ابن التمساني واقتصر على هذا الدليل السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب وقرره بما نصه صانع العالم واجب الوجود وكل واجب الوجود فوجوده من ذاته وكل ما هو موجود من ذاته فقدمه محال وكل ما عدمه محال لم يمكن عدمه قط وكل ما لا يمكن عدمه قط فهو قديم فصانع العالم قديم وبالجملة فالقدم من اللوازم البيئية لذات الواجب وثبوت مستلزم مستلزم مستلزم لثبوت اللازم اه وهذا كقولهم مساوي المساوي مساو وأما دليل قدمه تعالى عند المحدث فيقول قال تعالى لم يلد ولم يولد وقال تعالى هو الأول وقال صلى الله عليه وسلم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء الحديث أخرجه أبو داود والترمذي فلو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لكان قبله شيء وأما الصوفي فإنه يقول كل قضية بدئية فلوازمها البيئية بدئية وهذا لازم بين لثبوت الوجود الذاتي اذ كلما تصور القدم ووجود الواجب لزم جزم العقل بوجودهما * (تنبيه) * قال شيخ مشايخنا في املائه اعلم أن القديم أخص من الأزلي لان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والأزلي لا ابتداء لوجوده وجوديا كان أو عدميا فكل قديم أزلي ولا عكس ويفترقان أيضا من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغير أو زوال بخلاف الأزلي الذي ليس بقديم كعدم الحوادث المنقطع بوجوده * (تكميل) * قال ابن جاعة التقدم خمسة الأول بالعلّة كحركة الاصبع على الخاتم الثاني بالذات كالواحد على الاثنين والثالث بالشرف كأبي بكر على عمر والرابع بالرتبة كالجنس على النوع والخامس بالمكان كالامام على المأموم (الاصل الثالث العلم بأنه تعالى مع كونه أزليا) كونه (أبديا) أي (ليس لوجوده آخر) أي يستحيل أن يلحقه عدم وهذه الصفة هي الصفة الثانية من الصفات السلبية على الاصح المعبر عنها بالبقاء وهو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانتهاء للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانقضائية للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى البقاء في حقه تعالى وحق صفاته ويطلق البقاء بمعنى آخر وهو مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا وهذا محال في حقه تعالى لما عرفت من استحالة تقييد وجوده بالزمان وقال أبو منصور التميمي اختلف أصحابنا في معنى الباقي وحقيقته فن قال منهم ان الباقي ما قام به البقاء امتنع من وصف صفات الله تعالى القديمة بذاته بانها باقية وقال انها موجودة أزلية قائمة بالله عز وجل ولا يقال فيها انها باقية ولا فانية هذا قول عبد الله بن سعيد وأبي العباس القلانسي ومن قال ان الباقي ماله بقاء ولم بشرط قيام البقاء به كما ذهب اليه أبو الحسن الأشعري فإنه يقول ان الصفات الأزلية القائمة بالله باقية دائمة واختلف أصحابه في كيفية وصفها بالبقاء فمنهم من قال كل صفة منها باقية لنفسها ونفسها بقاء لها وبقاؤه بقاء لنفسه وهذا اختيار أبي اسحق الاسفرايني ومنهم من قال بقاء الباري بقاء لنفسه ولسائر صفاته الأزلية وهذا اختيار أبي بكر محمد بن الحسن بن فورل و به نقول اه ثم أشار المصنف الى دليله النقل فقال (فهو الأول) وهو دليل كونه أزليا (والآخر) وهو دليل كونه أبديا (والظاهر والباطن) وهو في كتابه العزيز وجاء بمثله في الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي كما تقدم وهذا هو دليل المحدث أيضا وأما الصوفي فدليله في الابدية كدليله في الأزلية (لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه) وهذا القول مبني على المشهور من أن القديم أخص من الأزلي كما تقدم بيانه قال شيخ مشايخنا فليست الاعدام أزلية قديمة حتى يزد ما قاله ابن التمساني من أن الاعدام الأزلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لا يزال لانعدامها بالوجود ويمكن أن يجاب على تسليم الترادف بان ما عبارة عن موجود فلا تدخل الاعدام ثم شرع في ذكر الدليل العقلي فقال (وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يتخلوا ما أن ينعدم بنفسه) بان يكون انعدامه أثرا لقدرته (أو) ينعدم (بعدم يضاذه) فيمتنع وجوده معه قال ابن أبي شريف وسكت عن المثل والخلاف لانه

* (الاصل الثالث) * العلم
بأنه تعالى مع كونه أزليا
أبديا ليس لوجوده آخر فهو
الأول والآخر والظاهر
والباطن لان ما ثبت قدمه
استحالة عدمه وبرهانه انه
لو انعدم لكان لا يتخلوا ما
أن ينعدم بنفسه أو بعدم
يضاذه

لا يتوهم صلاحيتها لغلبة انعدام المثل والخلاف (و) انعدامه بنفسه باطل (لانه لو جاز أن ينعدم شيء
يتصور دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شيء بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج
طريان العدم الى سبب) وقرره ابن الهمام بوجه آخر فقال لانه لما ثبت انه الموجد الذي استندت
اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون وجوده له من نفسه أي
اقتضت ذاته المقدسة اقتضاء تاما فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحالة أن تؤثر ذاته
عدمها لان ما بالذات أي ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما لا يتخلف عنها اه وقد تختصر العبارة عن ذلك
فيقال لانه واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاءه كما يلزم قدمه واليه أشار ابن التلساني
ومنهم من قال في برهان بقائه تعالى انه لو لحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التي يجوز عليها
الوجود والعدم وكل ممكن لا يكون وجوده الاحداثا تعالى الله عن ذلك ويلزم الدور أو التسلسل فثبت
ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وهو المطلوب (وباطل) أيضا (أن ينعدم بعدم بضاد لان
ذلك المعدم) أي الضد المقتضى نفيه اما قديم أو حادث لا يجوز الاوّل لانه (لو كان قديما لما تصور
الوجود معه) أي لزم انتفاء وجود الباري تعالى مع ذلك الضد من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع
الاجتماع بين الشئين الذين اضمحا به (وقد ظهر بالاصلين السابقين) الأوّل والثاني (وجوده) تعالى
بنفسه (وقدمه) أزلا (فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده) أي هذا محال لما مر من أن التضاد
يمنع الاجتماع (فان كان الضد المعدم حادثا كان محالا) أي ولا يجوز الثاني أيضا وهو كون الضد حادثا
(اذ ليس الحادث في مضادته) أي باعتبار مضادته للقديم (حتى يقطع) أي بحيث يقطع الحوادث
(وجوده) أي وجود ضده القديم (بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع) أي بحيث يدفع
القديم (وجوده) أي وجود ضده الحادث (بل) القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في
قطع وجود ضده القديم ورفع لانه (الدفع اهون من القطع والقديم أقوى من الحادث) وقرره هذا
البرهان ابن التلساني في شرح اللمع بأبسط من ذلك فقال عدم الشئ متى كان جائزا قديما يكون معدوما
لا انتفاء ما يوجد أو لوجود ما ينفيه وكل ما يتوقف وجوده عليه فهو شرط في وجوده فلو انعدم لعدم
ذلك لم يخل ذلك اما أن يكون حادثا أو قديما ولا جائز أن يكون القديم مشروطا بشرط حادث لما فيه
من تقدم المشروط على الشرط وان كان قديما فالقول في عدمه كالقول في عدم المشروط ويتسلسل
وان فرض عدمه لوجود ما ينفيه فلا يخلو ذلك المعدم اما أن يعدمه بذاته أو بإيثاره واختياره فان أعدمه
بذاته فلا يخلو اما أن يعدمه بطريق التضاد فان التضاد مفعول واحد من الجانبين فليس اعدام الطارئ
الحاصل لما فاته له بأولى من منع الحاصل الطارئ أو لا بطريق التضاد لاجتزأ أن يعدمه بطريق
التضاد فان أعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو اما أن يقوم به أولا فان قام به وهو مقتضى لعدمه لزم
أن يجامع وجوده عدمه فانه من حيث كونه محلا يستدعي أن يكون حاصلا وجودا ومن حيث
كونه أثر يستدعي أن يكون معدوما وان لم يقم به فنسبته اليه والى غيره نسبة واحدة فليس اعدامه
بأولى من اعدامه بغيره وان أعدمه بإيثاره واختياره فالأثر المختار لا بد له من فعل والعدم لا شئ ومن
فعل لا شئ لم يفعل شيئا ولان المعدم له أيضا اما أن يكون نفسه أو غيره لاجتزأ أن يعدم نفسه ضرورة
وجود الفاعل حال وجود فعله فيجاءع وجوده عدمه ولا جائز أن يعدمه غيره لقيام الدليل على
وحدانيته وقد قيل ان العقلاء لم يتفقوا على مسئلة نظرية الالهة المسئلة وهو أن القديم لا يعدم
(الاصل الرابع العلم بانه تعالى ليس بجوهر يتغير) أي يختص بالكون في الحيز خلافا للنصارى
وقوله يتغير صفة كاشفة لا لخصّة لان من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه والجوهر عند المتكلمين
هو الفراغ التوهم الذي يشغله الجوهر (بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر

ولو جاز أن ينعدم شيء
يتصور دوامه بنفسه
لجاز أن يوجد شيء يتصور
عدمه بنفسه فكما يحتاج
طريان الوجود الى سبب
فكذلك يحتاج طريان
العدم الى سبب وباطل أن
ينعدم بعدم بضاده لان ذلك
المعدم لو كان قديما لما تصور
الوجود معه وقد ظهر
بالاصلين السابقين وجوده
وقدمه فكيف كان وجوده
في القدم ومعه ضده فان كان
الضد المعدم حادثا كان
محالا اذ ليس الحادث في
مضادته للقديم حتى يقطع
وجوده بأولى من القديم
في مضادته للحادث حتى
يدفع وجوده بل الدفع
أهون من القطع والقديم
أقوى وأولى من الحادث
*(الاصل الرابع) العلم
بانه تعالى ليس بجوهر
يتغير بل يتعالى ويتقدس
عن مناسبة الحيز وبرهانه
أن كل جوهر

مميز فهو مختص بمميزه ولا يتخلو من أن يكون ساكنا فيه) أى في ذلك الحيز (أو مختصا عنه) لانه لا ينفك عن أحدهما (فلا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) لما عرفت في سابق فكان لا يتخلو عن الحادث (وملا يتخلو عن الحادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه في الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهر استحالته لوازم الجوهر عليه تعالى من التميز ولوازمه كالجبهة وسيأتى بيان ذلك في أصل مستقل (ولو تصور جوهر مميز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم) وهو باطل (فان سماه مسم جوهر ولم يرد به التميز) أى قال لا كالجواهر في التميز ولوازمه من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (كان مخطئا من حيث اللفظ لامن حيث المعنى) لمثل ما سيأتى في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لالغة ولا شراعا وفي اطلاقه ايهام نقص تعالى الله أن يتطرق اليه نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقدارا قال النسفي في شرح العمدة وقالت النصارى وابن كرام يجوز اطلاقه على الله تعالى لانه اسم للقيام بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرنا قلنا الجوهر في الالفة عبارة عن الاصل وسمى الجزء الذى لا يتجزأ جوهرنا لانه أصل المركبات والله تعالى ليس بأصل للمركبات فلم يكن جوهرنا ولان الجوهر هو التميز الذى لا ينقسم ولا يتخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثا لما مر ولفظ الجوهر لا ينبئ عن القائم بالذات لغة بل ينبئ عن الاصل وتحديد اللفظ بما لا ينبئ عنه لغة واخراج ما ينبئ عنه لغة عن كونه جدا له جهل فاحش اه وقال السبكي اعلم أن الجوهر على اصطلاح المتكلمين هو التميز القائم بنفسه وعلى اصطلاح غيرهم هو الموجود لافى موضوع والموضوع هو الجسم فهو تعالى ليس بجسم ولا جوهر على الاصطلاح الاول لضرورة افتقار الجوهر الى الحيز ولا على الثانى والا لكان وجوده زائدا على ذاته فيكون ممكنا ضرورة لان المعنى من قوله -م الموجود لافى موضوع أى الذى اذا وجد كان لافى موضوع وذلك يقتضى الزيادة قطعا وكل من وجوده زائد فهو ممكن كما علم في محله وأيضا فان ذلك التفسير للجوهر الذى هو أحد أقسام الممكن ضرورة ان الممكن جوهر وغير جوهر وأما من فسر الجوهر بأنه قائم بنفسه كالنصارى فلا نزاع الا في الاطلاق اذ الاطلاق موقوف على التوقيف ولم يرد في ذلك توقيف اه (الاصل الخامس العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر) فردة وهى الاجزاء التى لا تتجزأ (اذ الجسم عبارة عن المؤلف من تلك الجواهر واذا بطل كونه جوهرنا مخصوصا متميزا) كما بين في الاصل الذى قبله (بطل كونه جسما) أى ابطال كونه جوهرنا يستلزم بابطال كونه جسما (لان كل جسم مختص بحيز) هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد أو غير ممتد (ومركب من جوهر والجوهر يستحيل خلوه عن) الا كوان مثل (الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهبة والقدر) فهذه لوازم توجد في الجسمية زيادة عن الجوهر (وهذه سمات الحدوث) فان كلا منها ينافى الوجوب الذاتى لاقتضاها الاحتياج وقال السبكي لو كان تعالى جسما لكان ممكنا ولو كان ممكنا لمفتقرا ضرورة ان كل مركب متوقف وكل متوقف مفتقر ولو كان مفتقرا لكان ممكنا وقد فرض واجب الوجود هذا خلف وقد يقال لو كان الصانع مركبا فصفات الالهية كالعالم مثلا لا يتخلو اما أن تقوم بكل جزء فيلزم تعدد الاله وهو محال أو وجود المعنى الواحد في متعدد وهو محال أو بالبعض دون البعض فيلزم الاختصاص بالغير أو بالترجيح من غير مرجع أو بالمجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لان المجموع ان كانت له جهة واحدة نقل الكلام اليها والا فليس الا اجزاء المتلاصقة فما تقدم لازم اه وقال النسفي في شرح العمدة الجسم اسم للمركب فن أطلقه وعنى به المركب كاليهود وغلاة الروافض والحنبلة فهو مخطئ في الاسم والمعنى لانه ان قام علم واحد وقدره واحدة واردة واحدة بجميع الاجزاء فهو محال لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحال المتعددة وان قام بكل جزء من أجزائه علم على حدة وقدره على حدة واردة

مميز فهو مختص بمميزه ولا يتخلو من أن يكون ساكنا فيه أو مختصا عنه لانه لا ينفك عن أحدهما (فلا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يتخلو عن الحادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه في الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهر استحالته لوازم الجوهر عليه تعالى من التميز ولوازمه كالجبهة وسيأتى بيان ذلك في أصل مستقل (ولو تصور جوهر مميز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم) وهو باطل (فان سماه مسم جوهر ولم يرد به التميز) أى قال لا كالجواهر في التميز ولوازمه من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (كان مخطئا من حيث اللفظ لامن حيث المعنى) لمثل ما سيأتى في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لالغة ولا شراعا وفي اطلاقه ايهام نقص تعالى الله أن يتطرق اليه نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقدارا قال النسفي في شرح العمدة وقالت النصارى وابن كرام يجوز اطلاقه على الله تعالى لانه اسم للقيام بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرنا قلنا الجوهر في الالفة عبارة عن الاصل وسمى الجزء الذى لا يتجزأ جوهرنا لانه أصل المركبات والله تعالى ليس بأصل للمركبات فلم يكن جوهرنا ولان الجوهر هو التميز الذى لا ينقسم ولا يتخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثا لما مر ولفظ الجوهر لا ينبئ عن القائم بالذات لغة بل ينبئ عن الاصل وتحديد اللفظ بما لا ينبئ عنه لغة واخراج ما ينبئ عنه لغة عن كونه جدا له جهل فاحش اه وقال السبكي اعلم أن الجوهر على اصطلاح المتكلمين هو التميز القائم بنفسه وعلى اصطلاح غيرهم هو الموجود لافى موضوع والموضوع هو الجسم فهو تعالى ليس بجسم ولا جوهر على الاصطلاح الاول لضرورة افتقار الجوهر الى الحيز ولا على الثانى والا لكان وجوده زائدا على ذاته فيكون ممكنا ضرورة لان المعنى من قوله -م الموجود لافى موضوع أى الذى اذا وجد كان لافى موضوع وذلك يقتضى الزيادة قطعا وكل من وجوده زائد فهو ممكن كما علم في محله وأيضا فان ذلك التفسير للجوهر الذى هو أحد أقسام الممكن ضرورة ان الممكن جوهر وغير جوهر وأما من فسر الجوهر بأنه قائم بنفسه كالنصارى فلا نزاع الا في الاطلاق اذ الاطلاق موقوف على التوقيف ولم يرد في ذلك توقيف اه (الاصل الخامس العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر) فردة وهى الاجزاء التى لا تتجزأ (اذ الجسم عبارة عن المؤلف من تلك الجواهر واذا بطل كونه جوهرنا مخصوصا متميزا) كما بين في الاصل الذى قبله (بطل كونه جسما) أى ابطال كونه جوهرنا يستلزم بابطال كونه جسما (لان كل جسم مختص بحيز) هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد أو غير ممتد (ومركب من جوهر والجوهر يستحيل خلوه عن) الا كوان مثل (الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهبة والقدر) فهذه لوازم توجد في الجسمية زيادة عن الجوهر (وهذه سمات الحدوث) فان كلا منها ينافى الوجوب الذاتى لاقتضاها الاحتياج وقال السبكي لو كان تعالى جسما لكان ممكنا ولو كان ممكنا لمفتقرا ضرورة ان كل مركب متوقف وكل متوقف مفتقر ولو كان مفتقرا لكان ممكنا وقد فرض واجب الوجود هذا خلف وقد يقال لو كان الصانع مركبا فصفات الالهية كالعالم مثلا لا يتخلو اما أن تقوم بكل جزء فيلزم تعدد الاله وهو محال أو وجود المعنى الواحد في متعدد وهو محال أو بالبعض دون البعض فيلزم الاختصاص بالغير أو بالترجيح من غير مرجع أو بالمجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لان المجموع ان كانت له جهة واحدة نقل الكلام اليها والا فليس الا اجزاء المتلاصقة فما تقدم لازم اه وقال النسفي في شرح العمدة الجسم اسم للمركب فن أطلقه وعنى به المركب كاليهود وغلاة الروافض والحنبلة فهو مخطئ في الاسم والمعنى لانه ان قام علم واحد وقدره واحدة واردة واحدة بجميع الاجزاء فهو محال لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحال المتعددة وان قام بكل جزء من أجزائه علم على حدة وقدره على حدة واردة

على حدة فيكون كل جزء موصوفاً بصفات الكمال فيكون كل جزء لها فيفسد القول به كما فسد بالهين
فإن لم يكن موصوفاً بهذه الصفات فيكون موصوفاً باضدادها من سمات الحدوث إذ كل قائم بالذات يجوز
قبوله للصفات وما لا يقوم به فأنما لا يقوم لقيام الضدية ولو كان موصوفاً بصفات نقصان لكان محدثاً
ولا نأخذ دلالتنا على أن العالم بجميع أجزائه محدث والاجسام من العالم فيكون محدثاً والالم يجب أن
يكون قديماً أزلياً فيمنع أن يكون جسماً ضرورياً (ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن
تعتقد الإلهية للشمس والقمر) كما ضل فيه الصابئة (أولشيء آخر من أقسام الاجسام) كما ضل فيه
الوثنية والسمنية (فإن تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسماً من غير إرادة التأليف من الجواهر)
وقال لا كالاجسام بمعنى في لوازم الجسمية كعبس الكرامية والحنابلة حيث قالوا هو جسم بمعنى
موجود أو بمعنى أنه قائم بنفسه (كان ذلك غلطاً في الاسم) لافي المعنى (مع الإصابتة في نفي معنى الجسم)
وامتناع إطلاق كل من الجسم والجوهر ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بجواز
إطلاق المشتق مما ثبت سمياً اتصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصاً وان لم يرد توقيف كذهبت
إليه المعتزلة وأبو بكر الباقلاني فخطأ أيضاً لأنه لم يوجد في السمع ما يسوغ إطلاقه ولأن شرطه بعد السمع
أن لا يوهم نقصاً فيكتفون حيث لا سمع بدلالة العقل على اتصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ ومن قال بإطلاق
الالفاظ التي هي أوصاف دون الاسماء الجارية مجرى الاعلام كالمصنف في المقصد الاسنى والامام
الرازي فالشرط عنده كذلك فيما أجازوه دون توقيف واسم الجسم يقتضى النقص من حيث اقتضائية
الاقتضائية اجزائه التي يتركب منها وهو أعظم مقتضى للحدوث فمن أطلقه عليه تعالى فهو عاوض
بل قد كفره الامام ركن الاسلام فبين أطلق عليه اسم السبب والعلة وهو أظهر فإن إطلاقه إياه غير
مكره عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف بحجاب الربوبية وهو كفر اجساماً ولبثت
انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور وبثت انتفاء لوازمها وانتفاء الملتزم يستلزم انتفاء لازمه المساوي ولوازم
الجسمية هي الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة
والعوارض النفسانية من اللذة والام والفرح والغم ونحوها ولأن هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم
لتركيب المتأني للوجوب الذاتي ولأن البعض منها تغيرات وانتقالات وهي على الباري تعالى محال وما
ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على
ما سبق بيانه ان شاء الله تعالى (الاصل السادس العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم) وهو وصف
كاشف لا يخصص (أحوال في محل) والمراد بالحلول هنا الاستقرار ومنه حلول الجوهر او الجسم في
الحيز واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لان العرض يحل في الجسم) وفي الاقتصاد للمصنف
هو ما يحتاج الى الجسم أو الجوهر في تقومه أى في قيام ذواته وتحقيقها (وكل جسم فهو حادث ويكون
محدثه موجوداً قبله فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجوداً في الازل وحده وما معه غيره
ثم أحدث الاجسام والاعراض بعده) كما ثبت بالدلالة السابقة أى فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة
وجود ما يوقف وجوده على شئ قبل ذلك الشئ والله تعالى قبل كل شئ وموجده وقال النسفي في شرح
العمدة العرض يستحيل بقاءه لانه لو كان باقياً فاما ان يكون البقاء قائماً به وهو محال لان العرض لا يقوم
بالعرض باتفاق المتكلمين والبقاء عرض لان العرض عبارة عن أمر زائد على الذات ولم يصح وحده
ولم يوجد بخلاف اتصال السواد باللونية لانها ليست برائدة على ذاته بل هي داخله في ماهيته وأقاًما بغيره
فيكون الباقي ذلك الغير لان العرض وما يستحيل بقاءه لا يكون قديماً لان القديم واجب الوجود لذاته
لماسم فيكون مستحيل العدم اه وقال السبكي صانع العالم لا يحل في شئ لانه لو حل في شئ اما عرضاً أو
جوهرًا أو صورةً والجميع محال ضرورة افتقار الحال الدحل فيه ولا شئ من المنقصر بواجب الوجود وكل

ولو جاز أن يعتقد أن
صانع العالم جسم لجاز أن
يعتقد الإلهية للشمس
والقمر أو لشيء آخر من
أقسام الاجسام فإن تجاسر
متجاسر على تسميته تعالى
جسماً من غير إرادة التأليف
من الجواهر كان ذلك غلطاً
في الاسم مع الإصابتة في نفي
معنى الجسم * (الاصل
السادس) * العلم بأنه
تعالى ليس بعرض قائم
بجسم أو حال في محل لان
العرض ما يحل في الجسم
فكل جسم فهو حادث
لا محالة ويكون محدثه
موجوداً قبله فكيف
يكون حالاً في الجسم وقد
كان موجوداً في الازل
وحده وما معه غيره ثم
أحدث الاجسام والاعراض
بعده

حال في شيء مفتقر فلا شيء من واجب الوجود بحال في شيء وهو المطلوب اهـ والثاني ما تضمنه قوله (ولانه)
 تعالى (عالم قادر مريد خالق) أي موصوف بالعلم والقدرة والارادة والخلق (كإسباني بيانه) فيما بعد
 (وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لاتعقل) هذه الاوصاف (الاجود) وفي بعض النسخ اوجد
 (قائم بنفسه مستقل بذاته) وأشار لهذا الوجه النسفي في شرح العمدة فقال ولان العرض يفتقر الى محل
 يقوم به وما لا قيام له بذاته يستحيل منه الفعل اذ الفعل المحكم المتقن لا يتأتى الا من شيء قادر عليم * (تنبيه) *
 قد علم من هذه الاصول وهي الرابع والخامس والسادس مخالفتها تعالى للحوادث وقيامه بنفسه وهما
 الصفة الثالثة والرابعة من الصفات السلبية فمخالفتها تعالى للحوادث معناه لا يماثلها شيء منها مطلقا لا في
 الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وبرهانه انه لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت من
 وجوب قدمه وبقائه لان كل مثلي لا بد أن يجب لكل واحد منهما ما واجب للآخر ويستحيل عليه
 ما استحال عليه ويجوز عليه ما جاز عليه وقد وجب للحوادث الحدوث فلو مائلها مولا ناعز وجل لوجب له
 ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم ولو كان كذلك لافتقر الى محدث ولزم الدور والتسلسل وبالجملة
 لو مائل تعالى شيئا في الحوادث لوجب له القدم لاوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جمع بين
 متناقضين ضرورة وأما قيامه تعالى بنفسه فهو عبارة عن سلب افتقاره الى شيء من الاشياء فلا يفتقر الى محل
 ولا يخصص والمراد بالمحل هنا الذات كما درج عليه الشيخ السنوسي لا الخيز الذي يحل فيه الجسم كآتيه وهم
 وان كان يطلق عليه أيضا والمراد بالخصص الفاعل فاذا القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق أمارهان
 غناه عن المحل أي ذات يقوم بها فهو انه لو احتاج الى ذات أخرى يقوم بها لكان صفة لانه لا يحتاج الى الذات الا
 الصفات والصفة لا تنصف بصفات المعاني وهي القدرة والارادة والعلم الى آخرها ولا بالصفات المعنوية وهي
 كونه قادرا ومريدا وعالم الى آخرها فلا يكون تعالى صفة لان الواجب له نقيض ما وجب للصفة لانه يجب
 اتصافه بالمعاني والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك اذ الصفة لو قبلت صفة أخرى يلزم أن لا تعزى عنها ولزم
 أن تقبل الاخرى أخرى اذ لا فرق بينهما الى غير غاية وذلك التسلسل وهو محال وبرهان غناه عن المخصص
 أي الفاعل هو انه لو احتاج اليه لكان حادثا وذلك محال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه فتبين بهذين
 الغنى المطلق له جل وعز وهو معنى قيامه بنفسه * (تكميل) * الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص
 أقسام أربعة قسم غنى عن المحل والمخصص وهو ذاته تعالى غنى عن المحل لكونه ذاتا وعن المخصص لكونه
 قديما باقيا وقسم غنى عن المخصص وهو وجود في المحل وهو صفاته تعالى غنية عن المخصص لكونه اقدما باقية
 وهو جودة في المحل لان الصفة لا تقوم بنفسها وقسم غنى عن المحل مفتقر الى المخصص وهي ذوات الاجرام
 غنية عن المحل لكونها ذاتا والذات لا تحتاج الى محل ومفتقرة الى المخصص لكونها احاد ثنوا لحادث لا بدله من
 محدث وقسم مفتقر الى المحل والمخصص وهي الاعراض مفتقرة الى المحل لكونها اعراضا والعرض لا يقوم
 بنفسه ومفتقرة الى المخصص لكونها احاد ثنوا لحادث لا بدله من محدث (وقد تحصل من هذه الاصول)
 أي من أولها الى هنا (انه) تعالى (موجود) واجب الوجود قديم لا أول له باق لا آخر له (قائم بنفسه)
 مخالف للحوادث (ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض) ولا حال في شيء ولا يحل شيء (وان العالم كله) وهو
 ما سوى الله تعالى (جواهر واعراض واجسام) وذكر الجواهر يغنى عن الاجسام لان الاجسام جواهر
 مؤلفة كما تقدم (فاذا لا يشبه شيئا) من خلقه (ولا يشبهه شيء) من خلقه والمشابهة تتحقق من العارفين
 اذ العالم جواهر واعراض والله تعالى خالقها كلها (بل هو الحى القيوم) لما ثبت ان الله سبحانه وتعالى
 لا يشبه شيئا من خلقه أشار الى ما يقع به التفرقة بينه وبين خلقه بما يتصف به تعالى دون خلقه في ذلك انه
 قيوم لا ينشأ اذ هو مختص بعدم النوم والسنة دون خلقه فانهم ينامون وانه تعالى حي لا يموت لان صفة
 الحياة لا بقية مختصة به دون خلقه فانهم يموتون ثم قال (ليس كمثل شيء) أي ليس مثله شيء يناسبه ويواجه

ولانه عالم قادر مريد خالق
 كما إسباني بيانه وهذه
 الاوصاف تستحيل على
 الاعراض بل لاتعقل الا
 اوجد قائم بنفسه مستقل
 بذاته وقد تحصل من هذه
 الاصول انه موجود قائم
 بنفسه ليس بجوهر ولا
 جسم ولا عرض وان العالم
 كله جواهر واعراض
 وأجسام فاذا لا يشبه شيئا
 ولا يشبهه شيء بل هو الحى
 القيوم الذي ليس كمثل شيء

والمراد من مثله ذاته المقدسة كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق الحكاية فإنه
 إذا نفي عن نفسه وبسبب مسده كان نفيه أولى وقيل مثل صفته أي ليس كصفته صفته والمخالفة بينه
 وبين سائر الذات لذاته المخصوصة تعالى لا الأمر رائد هذا مذهب الأشعري وأول هذه الآية تنزيه
 وآخرها إثبات فصورها بردي على الجسمنة ونحوها بردي على المعطلة النافين لجميع الصفات وبدلاً بالتنزيه ليستفاد
 منه نفي التشبيه له تعالى مطلقاً حتى في السمع والبصر اللذين ذكرنا بعد وقال أبو منصور التميمي اعترض
 بعض المشبهة على هذه الآية بأن قال إن هذه تقتضي إثبات مثل ونفي مثل عن ذلك المثل وهذا جهل منهم
 بكلام العرب في مخاطباتهم مع انتقاضه في نفسه أما جهلهم بكلام العرب فلأن العرب تزيد الممثل تارة في
 الكلام وتزيد الكاف أخرى مع الاستغناء عنها وذلك كقول القائل لصاحبه أعرفك كالهنين العاجز أي
 أعرفك هيناً عاجزاً قال الشاعر * وقبلي كمثل جذوع النخيل * بغشاهم سبل منهم أو أدانهم كجذوع النخل
 فزاد المثل صلة في الكلام وقال الآخر * فصبروا كمثل عصف مأكول * أراد مثل عصف فزاد الكاف
 وقد تزيد العرب الكاف على الكاف كقول الشاعر * وصاليات ككأوثقنى * أراد كأوثقنى فزاد
 عليه كافاً كذلك قوله ليس كمثل شئ الكاف فيه زائدة والمراد ليس مثله شئ ومعناه ليس شئ مثله وأما
 وجه مناقضة السؤال في نفسه فن حيث إن السائل زعم أن له مثلاً لا نظيره وإذا لم يكن للمثل نظير بطل
 أن يكون مثلاً لأن مثل الشئ يقتضي أن يكون المضاف إليه بالتمثيل مثلاً وذلك متناقض وإذا
 تناقض السؤال في نفسه لم يستحق جواباً (وإن يشبه) أي كيف يشبه (المخلوق خالقاً والمقدور مقدراً
 والمصور مصوراً والأجسام والأعراض كلها) أي ما سواه تعالى (من خلقه وصنعه) وأبداعه (فاستحال
 القضاء عليها بماثلته ومشاهاه) اعلم أن أهل ملّة الإسلام قد أطلقوا جميعاً القول بأن صانع العالم
 لا يشبه شيئاً من العالم وأنه ليس له شبه ولا مثل ولا ضد وأنه سبحانه موجود بلا تشبيه ولا تعطيل ثم اختلفوا
 بعد ذلك فيما بينهم فمنهم من اعتقد في التفصيل ماوافق اعتقاده في الجملة ولم ينقض أصول التوحيد على
 نفسه بشئ من فروعه وهم المحققون من أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث وأهل الرأي الذين تمسكوا
 بأصول الدين في التوحيد والنبوت ولم يخلطوا مذهبهم بشئ من البدع والضلالان المعروفة بالقدر والارجاه
 والتخسيس والتشبيه والرفض ونحو ذلك وعلى ذلك أئمة الدين جميعهم في الفقه والحديث والاجتهاد في الفيا
 والاحكام كمالك والشافعي وأبي حنيفة والأوزاعي والثوري وفقهاء المدينة وجميع أئمة الحرمين وأهل
 الظاهر وكل من يعتبر بخلافه في الفقه وبه قال أئمة الصفاية المثبتة من المتكلمين كعبد الله بن سعيد
 القطان والحارث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز المسكي والحسين بن الفضل الجبلي وأبي العباس القلانسي
 وأبي الحسن الأشعري ومن تبعهم من الموحدين الخارجين عن التشبيه والتعطيل واليه ذهب أيضاً أئمة
 أهل التصوف كآبي سليمان الداراني وأحمد بن أبي الحواري وسري السقطي وإبراهيم بن أدهم والفضيل
 ابن عياض والجنيد ورويم والنووي والخراز والخواص ومن جرى مجراهم دون من انتسب إليهم
 وهم برؤوسهم من الحلولية وغيرهم وعلى ذلك تدرج من سلف من أئمة المسلمين في الحديث كالزهري
 وشعبة وقتادة وابن عينة وعبد الرحمن بن مهدي ويحيى بن سعيد ويحيى بن معين وعلي بن المدائني وأحمد
 ابن حنبل وإسحق بن راهويه ويحيى بن يحيى التميمي وجميع الحفاظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
 الذين نقل قولهم في الجرح والتعديل والتمييز بين الصحيح والسقيم من الأخبار والآثار وكذلك الأئمة الذين
 أخذت عنهم اللغة والنحو والقراءات وأعراب القرآن كلهم كانوا على طريقة التوحيد من غير تشبيه
 ولا تعطيل كعيسى بن عمر الثقفي وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد والأصمعي وأبي زيد الأنصاري
 وسيبويه والاختفش وأبي عبيدة وأبي عبيد وابن الأعرابي والأجر والفراء والفضل الضبي وأبي مالك
 وعثمان المازني وأحمد بن يحيى نعلب وأبي شهر وابن السكيت وعلي بن حمزة الكسائي وإبراهيم الحربي

وأن يشبه المخلوق
 خالقه والمقدور مقدره
 والمصور مصوره والأجسام
 والأعراض كلها من خلقه
 وصنعه فاستحال القضاء
 عليها بماثلته ومشاهاه

والمرء والقراء السبعة قبلهم وكل من بعهم اليوم الاحتجاج بقوله في اللغة والنحو والقرا آت من أئمة
الدين فانهم كلهم منتسبون الى ما انتسب اليه أهل السنة والجماعة في التوحيد واثبات صفات المدح
لمعبودهم واتى التشبيه عند بعضهم من أخرى على معبوده أو ما لا ترتديه الى القول بالتشبيه مع تنزيه
منه في الظاهر كالتشبيه والجسمانية والحلولية على اختلاف مذاههم في ذلك فأما الخارجون عن ملة
الاسلام فمزيغون أحد ههنا دهرية يشكرون الصانع ولا يكفون في نفي التشبيه عنه وأما كالموت في
اثباته والفريق الثاني مقررون بالصانع ولكنهم يختلفون فيهم من يقول بآيات ما عني هما النور والظلمة
ومنهم من ينسب الافعال والحوادث الى اطلاق الاربعة ومنهم من ينسب بضانع واحد قديم وهو لا
يختلفون فيه فمنهم من يقول انه لا يشبه شيئا من العالم ويفرط في نفي الصفات عنه حتى يدخل في باب
التعطيل وهم أكثر الفلاسفة وفيهم المفرط في اثبات الصفات والجوارح له تعالى حتى يدخل في باب التشبيه
بينه وبين خلقه كاليهود الذين زعموا ان معبودهم على صورة الانسان في الاعضاء والجوارح والحد
والنهاية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومعهم على هذا القول جماعة من المنتسبين الى الاسلام مع تنزيههم
من القول بالتشبيه في الظاهر خوفا من اظهار العاسة على عوارم مذاههم وهو لا فرق منهم أصحاب هشام
ابن الحكم الرافضي والجواريبة أصحاب داود الجواربي والحلولية أصحاب أبي حنبلان دمشق والبيان
أصحاب بيان بن سميعان التميمي والتناسخية أصحاب عبد الله بن منصور بن عبد الله بن جعفر والمغيرة أصحاب
المغيرة بن سعيد وغير هؤلاء ولهم مقالات يقشع منها البدن قد ذكرها أصحاب الملل والنحل وفيما أشرنا
اليه كغاية (الاصل السابع العلم بان الله تعالى منزلة الذات عن الاختصاص بالجهات) أي ليست ذاته
انفردة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة (فان الجهة) وهي منتهى الاشارة ومقصد
المحرك بحر كنه من حيث حصوله فهي من ذوات الاوضاع المادية ومرجعها الى نفس الامكنة أو
حدودها وأطرافها وهي تنقسم بحسب المشير الى ستة وأشار الى ذلك بقوله (اما فوق واما أسفل) وهو
التحت (واما يمين أو شمال أو قدام أو خاف) وقد تنصرت في قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحويها
كان الى نقطة مركز العالم ووسطه فهو سفلى وما كان الى محيطه ومحويه فهو جهة علو وهذا لا يكاد يختلف
ومن ثم ادعى فيهما انها جهتان على الحقيقة حقيقة وطبعا كما قرر في محله (وهذه الجهات هو الذي خالقها
وأحدثها بواسطة خلق الانسان) أي حادثة باحداث الانسان ونحوه مما عني على رجلين (اذ خلق له
طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والاخر يقابلها ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلي
جهة الرأس) أي معنى الفوق ما حاذى رأسه من جهة السماء (واسم الاسفل لما يلي جهة الارض) مما
يحاذى رجلاه (حتى ان النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحت) لانه
الحاذي لظهرها (وان كان في حقنا فوقا) أي معنى الفوق فيما عني على أربع أو على بطنه بالنسبة
اليها مما يحاذي ظهره من قوة فهي كلها اضافية (وخلق للانسان اليدين واحدهما أقوى من
الآخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى) أي اليمين ما يحاذي أقوى يديه غالباً (والشمال لما يقابلها)
واما قيده بالغالب فان في الناس من يساره أقوى من اليمين ولكنه نادر (وتسمى الجهة التي تلي اليمين
يمينا والآخرى شمالا وخلق له جانبين ييصر من أحدهما ويحرك اليه فحدث له اسم القدام) ويسمى
الامام أيضا وهو ما يحاذي جهة الصدر (للجهة التي) ييصر منها (يتقدم اليها بالحركة واسم الخلف)
وكذلك وراء (لما يقابلها فالجهات) على ما ذكر (حادثة بحدوث الانسان) فقبل خلق العالم لم يكن فوق
ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر وهي مع ذلك اعتبارية لاحقيقة لا تتبدل
(ولولم يخلق الانسان بهذه الخلقة) المعروفة وكذا كل حادث (بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه
الجهات وجود البتة) أي لم توجد واحدة من هذه اذ لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا

*(الاصل السابع) العلم بان الله تعالى منزلة الذات عن الاختصاص بالجهات فان الجهة اما فوق واما أسفل واما يمين واما شمال أو قدام أو خلف وهذه الجهات هو الذي خالقها وأحدثها بواسطة خلق الانسان اذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والاخر يقابلها ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس وسمي الاسفل لما يلي جهة الارض مما يحاذي رجلاه (حتى ان النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحت) لانه الحاذي لظهرها (وان كان في حقنا فوقا) أي معنى الفوق فيما عني على أربع أو على بطنه بالنسبة اليها مما يحاذي ظهره من قوة فهي كلها اضافية (وخلق للانسان اليدين واحدهما أقوى من الآخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى) أي اليمين ما يحاذي أقوى يديه غالباً (والشمال لما يقابلها) واما قيده بالغالب فان في الناس من يساره أقوى من اليمين ولكنه نادر (وتسمى الجهة التي تلي اليمين يميناً والآخرى شمالاً وخلق له جانبين ييصر من أحدهما ويحرك اليه فحدث له اسم القدام) ويسمى الامام أيضاً وهو ما يحاذي جهة الصدر (للجهة التي) ييصر منها (يتقدم اليها بالحركة واسم الخلف) وكذلك وراء (لما يقابلها فالجهات) على ما ذكر (حادثة بحدوث الانسان) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر وهي مع ذلك اعتبارية لاحقيقة لا تتبدل (ولولم يخلق الانسان بهذه الخلقة) المعروفة وكذا كل حادث (بل خلق مستديراً كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة) أي لم توجد واحدة من هذه اذ لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا

وجهه (فكيف كان) تعالى (في الازل مختصا بجهة واحدة والجهة واحدة) وهو تعالى كان موجودا في الازل ولم يكن شيء من الموجودات لان كل موجود سواء حدث (أو كيف صار بجهة بعد ان لم يكن له أبان خلق الانسان تحته ويتعالى عن أن يكون فوق اذ تعالى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلي جهة الرأس أو خلق العالم تحته فتعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل في العقل) فهذا طريق الاستدلال قال أبو منصور التميمي وأما حالة كونه في جهة فان ذلك كحالة كونه في مكان لان ذلك يوجب حدوث كون ومحاذاة مخصوصة فيه وذلك دليل على حدوث ما حل فيه فلذلك أحلنا اطلاق اسم الجهة على الله تعالى اه وقد نبه المصنف على طريق ثان في الاستدلال بقوله (ولان المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بجهة) هو كذا أي معنى من الاحياز وقد فسره بقوله (اختصاص الجواهر أو تختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهرًا أو عرضًا) أو جسمًا اذ الجيز مختص بالجواهر والجسم وقد مر تنزيه سبحانه عنهما وأما العرض فلا اختصاص له بالجيز الا بواسطة كونه حالًا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر ولما ظهر بطلان الجوهرية والجسمية (فاستحال كونه مختصا بالجهة) وقال النسفي في شرح العمدة الصور والجهات مختلفة واجتماعها عليه تعالى مستحيل لثناها في أنفسها وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل في افادة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليه فلا يختص شيء منها لكان تخصيصه وهذا من أمارات المحدث اه وقال السبكي صانع العالم لا يكون في جهة لانه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة انهم المكا أو المستلزمة له ولو كان في مكان لكان متخيرًا ولو كان متخيرًا لكان مقتدرًا لا يتقار الى جيزه ومكانه فلا يكون واجب الوجود وثبت انه واجب الوجود وهذا خلف وأيضًا لو كان في جهة فاما في كل الجهات وهو محال وشنيع واما في البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار الى المخصص الذاتي للوجوب اه (وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين) مما ليس فيه حلول جيز ولا جسمية (كان غلطًا في الاسم مع المساعدة على المعنى) ولكن ينظر فيه أربح ذلك المعنى الى تنزيه سبحانه عما يليق بجلاله فيخطأ من أراد في مجرد التعبير عنه بالجهة لانه لا يمكن الا ياتي ولعدم وروده في اللغة أو يرجع الى غيره فيرد قوله صونان الضلالة ثم نبه المصنف على طريق ثالث في الاستدلال بقوله (ولانه لو كان فوق العالم) كما يقوله بعض المجسمة (لكان محاذيًا له) أي مقابلًا (وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أو أصغر منه) كما يقوله هشام بن الحكم الرافضي (أو أكبر) منه (وكل ذلك) مستحيل في حقه تعالى اذ هو (تقدر يروج الى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر) جل سبحانه وقال المصنف في الجامع العوام أعلم ان الفوق اسم مشترك يطلق لمعنيين أحدهما نسبة جسم الى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والاخر أسفل يعني ان الأعلى من جانب رأس الأسفل وقد لا بهذا المعنى فيقال الخليطة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير والاول يستدعي جسمًا حتى ينسب الى جسم والثاني لا يستدعيه فليعتقد المؤمن ان الاول غير مراد وانه على الله تعالى محال فانه من لوازم الاجسام أو لوازم اعراض الاجسام فان قيل فما بال الايدي ترفع الى السماء وهي جهة العلو فأشار المصنف الى الجواب بقوله (فاما رفع الايدي عند السؤال) والدعاء (الى جهة السماء فهو لانها قليلة الدعاء) كما ان البيت قبل الصلاة يستقبل بالصدر والوجه المعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزعه عن الحلول بالبيت والسماء وقد أشار النسفي أيضًا فقال الالهي والوجوه عند الدعاء تعبد محض كالتوجه الى الكعبة في الصلاة فالسماء قبل الدعاء كالبيت قبل الصلاة (وفيه أيضًا إشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال) والاعظام (والكبرياء تنبها بقصد جهة العلو على صفة الحمد والعلا فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء) ويدل لذلك قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لان ذكر العبودية في وصف من الله فوفه يؤكد احتمال فوقية القهر والاستيلاء وقد ذكر المصنف في الاقتصاد سر الإشارة

فكيف كان في الازل مختصا بجهة واحدة والجهة واحدة أو كيف صار مختصا بجهة بعد ان لم يكن له أبان خلق العالم فوق ويتعالى عن أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلي جهة الرأس أو خلق العالم تحته فتعالى عن أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل في العقل ولان المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بجهة أو اختصاص الجواهر أو تختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهرًا أو عرضًا فاستحال كونه مختصا بالجهة وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطًا في الاسم مع المساعدة على المعنى ولانه لو كان فوق العالم لكان محاذيًا له وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أو أصغر منه أو أكبر وكل ذلك تقدير يروج بالضرورة الى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر فأما رفع الايدي عند السؤال الى جهة السماء فهو لانها قليلة الدعاء فيه أيضًا إشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبها بقصد جهة العلو على صفة الحمد والعلا فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء

بالدعاء الى السماء على وجهه طول فراجعه فان قيل نفيه عن الجهات الست اخبار عن عدمه اذ
لا عدم أشد تحقيقاً من نفي المذكور عن الجهات الست وهذا سؤال سمعه محمود بن سبكتين من
الكرامية وألقاه على ابن فورك قلت النفي عن الجهات الست لا يكون ذلك اخباراً عن عدمه ما لو كان
لكان في جهة من الذاتي لانني ما يستحيل ان يكون في جهة منه الا ترى ان من نفي نفسه عن الجهات
الست لا يكون ذلك اخباراً عن عدمه لان نفسه ليست بجهة منه وأما قول المعتزلة القائمان بالذات
يكون واحداً منهما بجهة صاحبه لا محالة فالجواب عنه هذا على الاطلاق أم بشرطه ان يكون كل
واحد منهما محدوداً متناهياً الأول ممنوع والثاني مسلم ولكن الباري تعالى يستحيل ان يكون محدوداً
متناهياً (تنبيه) هذا المعتقد لا يخالف فيه بالتحقيق سني لا يحدث ولا نفيه ولا غيره ولا يجيء قط في
الشرع على لسان نبي التصرع بلفظ الجهة فالجهة بحسب التفسير المتقدم منفية معنى ولفظاً وكيف لا
والحق يقول ليس كذلك شيء ولو كان في جهة بذلك الاعتبار لكان له أمثال فضلاً عن مثل واحد وما نقله
القاضي عياض من ان المحدثين والفقهاء على الجهة ليس المعنى ما قام القاطع بخلافه ولم ينقل عن أحد
منهم انه تعالى في جهة كذا تعالى الله عن ذلك لكن لما ثبت سمعاً قرأنا الرحمن على العرش استوى وهو
القاهر فوق عباده يخافون ربهم من فوقهم وسنة حيث قال صلى الله عليه وسلم للسوداء أين الله فأشارن
نحو السماء فقال أعتقها فأنتم مؤمنة الى غير ذلك من القواهر وكان أصلهم ثبوت المعتقدات من السمع
فأعتقدوا ان هناك صفة تسمى بالاستواء على العرش لا تشبه استواء المخلوقين وصفة أخرى تسمى بفوق أى
فوق عباده أى العرش ومن دونه الله أعلم بذلك الاستواء وأعلم بتلك الفوقية بهذا صرح الامام أحمد بن
حنبل على ما نقل عنه المقدسي في رسالة الاعتقاد وأعلم ان المنظور اليهم انما هم الأئمة القدوة والعلماء
الجلية ولا عبرة بالمقلدة الواظفة مع ظواهر المنقول الذين لم يفرقوا بين الحكم منه والمثابه وسيأتي تمام البحث
فيه في الاصل الذي يليه وأما الصوفي فيقول بحال ان يكون الباري في جهة اذ تلك الجهة امان تكون
غيره أولاً فان لم تكن غيره فلا جهة وان كانت غيره فاما قدعة أو حادثة والجميع باطل قال صلى الله
عليه وسلم كان الله ولا شيء معه * (تكميل) * ذكر الامام قاضي القضاة ناصر الدين ابن المنير الاسكندري
المالكي في كتابه المنتقى في شرف المصطفى لما تكلم على الجهة وقرر نفيها قال ولهذا أشار مالك رحمه
الله تعالى في قوله صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على نونس بن مني فقال مالك انما خص نونس بالتنبيه على
التنزيه لانه صلى الله عليه وسلم رفع الى العرش ونونس عليه السلام هبط الى قاموس البحر ونسبتهم جميع
ذلك من حيث الجهة الى الحق جل جلاله نسبة واحدة ولو كان الفضل بالمكان لكان عليه السلام أقرب
من نونس بن مني وأفضل ولما نسي عن ذلك ثم أخذ الامام ناصر الدين يبيد ان الفضل بالمكان لانه العرش
في الرفيق الاعلى فهو أفضل من السفلى فالفضل بالمكان لا بالمكان هكذا نقله السبكي في رسالة الرد على
ابن زفيل (الاصل الثامن العلم بانه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء) هذا
الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحاً في ترجمة أصول الركن الاول ونبه
عليه هنا الجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العلوم غير استقرار
على العرش والحشوية وهم المجسمون مصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث وأجيب عنه بجواب اجمالي
هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على
صدق المبلغ وانما ثبتت هذه الدلالة بالعقل فلواتى الشرع بما يكذبه العقل وهو شاهد به لبطال الشرع
والعقل معاً اذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يستند الى الذات المقدسة بان يطلق اسماً أو
صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى بالمتشابه لا يخالو امان يتواتر أو ينقل آحاداً والاشهاد ان كان نصاً

* (الاصل الثامن) * العلم
بانه تعالى مستو على عرشه
بالمعنى الذي أراد الله تعالى
بالاستواء

لا يحتمل التأويل قطعاً باقتراء ناقلة أو سهو أو غلطه وإن كان ظاهراً فظاهره غير مراد وإن كان متواتراً فلا يتصور أن يكون فصلاً لا يحتمل التأويل بل لا بد وإن يكون ظاهراً وحيث نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراداً منه ثم إن بقي بعد انتقائه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وإن بقي احتمالان فصاعداً فلا يتحلى ما إن يدل قاطع على واحد منهما أو لا فإن دل على واحد لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعاً للخطأ عن العقائد ولا خشية الإلحاد في الأسماء والصفات الأولى مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وستأتي أمثلة التنزيل عليهم أو ما الأجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأننا توهم بأنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمحاسة والمحاذاة لها القيام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى بل توهم بأن الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به تعالى (وهو الذي لا يتأني وصف الكبرياء ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وقال أيضاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وفي طه الرحمن على العرش استوى وفي الاعراف ويونس والرعد والسجدة والحديد ثم استوى على العرش وفي الفرقان ثم استوى على العرش الرحمن (وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء) أي قهره على العرش واستيلائه وهذا جرى عليه بعض الخلف واقترع عليه المصنف هنا وهذا يعني كون المراد منه الاستيلاء فعند الماتريدية أمر جائر الإرادة أي يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافاً لما دل عليه كلام المصنف من تعيينه إذ لا دليل على إرادته علينا فالواجب علينا ما ذكر من الإيمان به مع نفي التشبيه وإذا خيف على العامة لقصور أفهامهم عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية وإن لا يقفوا تلك اللوازم فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء صيانة لهم من المحذور فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة (كما قال الشاعر) وهو البعيت كما قاله ابن عباد أو الأخطى كما قاله الجوهري في بشر بن مروان

(قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مہراق)

كذا نسبته صاحب اسمعيل بن عباد في كتابه في السبيل ثم قال فإن قيل فهو مستول على كل شيء فما وجه اختصاصه بالعرش بالذکر قيل كما هو رب كل شيء وقال الرب العرش العظيم فإن قيل فاسمعي قولنا عرش الله إن لم يكن عليه قبل كما تقول بيت الله وإن لم يكن فيه والعرش في السماء تطوف به الملائكة كما أن الكعبة في الأرض تطوف بها الناس إلى هنا كلام صاحب وهو وإن كان يميل إلى الرأي الآخر فإنه وافق أهل السنة فيما قاله هنا ومثل ذلك أيضاً قول الشاعر

فلما علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مريعاً لنسروطاً

وقال الجاحظ في كتاب التوحيد ما نصه قد زعم أصحاب التفسير عن عبد الله بن عباس وهو صاحب التأويل والناس عليه عيال أن قوله استوى استولى وهذا القول قد رده ابن تيمية الجاحظ في كتاب العرش وقال إن الجاحظ رجل سوء معتزلي لا يوثق بنقله قال النبي السسكي وكتب العرش من أقم كتبه ولما وقف عليه الشيخ أبو حيان ما زال يلعنه حتى مات بعد أن كان يعظمه قال فيه استوى في سبع آيات بغير لام ولو كانت بمعنى استولى لجاءت في موضع وهذا الذي قاله ليس بلازم فالجواز قد يطرد وحسنه أن لفظ استوى أعذب وأخصر وليس هو من الأطراد الذي يجعله بعض الأصوليين من علامة الحقيقة فإن ذلك لا طراد في جميع موارد الاستعمال والذي حصل هنا طراد استعمالها في آيات ذاب أحدهما من الآخر ثم إن استوى وزنه افتعل فالسين فيه أصلية واستولى وزنه استعمل فالسين فيه زائدة ومعناه من الولاية فهم ما مدان متغايران في اللفظ والمعنى والاستيلاء قد يكون بحق وقد يكون بباطل والاستواء لا يكون إلا بحق والاستواء صفة للمستوى في نفسه بالكمال والاعتدال والاستيلاء صفة متعدية إلى غيره فلا يصح أن يقال استولى

وهو الذي لا يتأني وصف
الكبرياء ولا يتطرق إليه
سمات الحدوث والفناء
وهو الذي أريد بالاستواء
إلى السماء حيث قال في
القرآن ثم استوى إلى السماء
وهي دخان وليس ذلك
الابطريق القهر والاستيلاء
كما قال الشاعر
قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مہراق

حتى يقال على كذا ويسمى ان يقال استوى ويتم الكلام فلو قال استولى لم يحصل المقصود ومراد المتكلم
الذى يفسر الاستواء بالاستيلاء التنبيه على صرف اللفظ عن الظاهر الموهوم للتشبيه واللفظ قد يستعمل
مجازاً في معنى لفظ آخر ويلاحظ معه معنى آخر في لفظ المجاز ولو عبر عنه باللفظ الحقيقي لاختل المعنى وقد
يريد المتكلم ان الاستواء من صفات الافعال كالاستواء المتممض من كل وجه ويكون السبب في لفظ
الاستواء عدويتها واختصاصها دون ما ذكرناه ولكن ما ذكرناه أحسن وأمكن مع مراعاة معنى
الاستواء وانظر قول الشاعر قد استوى بشر على العراق * لو أتى بالاستيلاء لم تكن له هذه الطلاوة والحسن
والمراد بالاستواء كمال الملك وهو مراد القائلين بالاستيلاء ولفظ الاستيلاء قاصر عن تأدية هذا المعنى
فالاستواء في اللغة له معنيان أحدهما الاستيلاء بحق وكما في هيد ثلاثة معان ولفظ الاستيلاء لا يفيد الا
معنى واحداً فإذا قال المتكلم في تفسير الاستواء الاستيلاء مراده المعاني الثلاثة وهو أمر يمكن في حقه
سبحانه وتعالى فالمقدم على هذا التأويل لم يرتكب محذوراً ولا وصف الله تعالى بما لا يجوز عليه والمفروض
المنزه لا يجزم على التفسير بذلك لاحتمال ان يكون المراد خلافه وقصور افهامنا عن وصف الحق سبحانه
وتعالى مع تنزيهه عن صفات الاجسام قطعاً والمعنى الثاني للاستيلاء في اللغة الجلبوس والقعود ومعناه
مفهوم من صفات الاجسام لا يعقل منه في اللغة غير ذلك والله تعالى منزّه عنها ومن أطلق القعود وقال انه
لم يرد صفات الاجسام قال شيئاً لم تشهد له به اللغة فيكون باطلاً وهو كالمقرر بالتجسيم المنكر له فيؤخذ
بأقراره ولا يفيد انكاره واعلم ان الله تعالى كامل الملك أزلاً وأبداً والعرش وما تحتها حادث فأتى قوله
تعالى ثم استوى على العرش لحدوث العرش لحدوث الاستواء اه وقال البخاري في صحيحه في كتاب
التوحيد باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم قال الحافظ ابن حجر في شرحه ذكر قطعتين من
آيتين وتلطاف في ذكر الثانية عقيب الاولى لرد من توهم من قوله في الحديث كان الله ولم يكن شئ قبله وكان
عرشه على الماء ان العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل وكذا قول من زعم من الفلاسفة ان العرش
هو الخالق الصانع فأردف بقوله رب العرش العظيم إشارة الى ان العرش مربوط وكل مربوط مخلوق وختم
الباب بالحديث الذي فيه فاذا أتاكم سي أخذ بقائمة من قوائم العرش فان في اثبات القوائم للعرش دلالة على
انه جسم مركب له ابعاد واجزاء والجسم المؤلف يحدث مخلوق وقال البيهقي في الاسماء والصفات اتفقت
أقوال أهل التفسير على ان العرش هو السرور وانه جسم خلقه الله تعالى وأمر الملائكة بحمله وتعبد لهم
بتعظيمه والاعواف به كما خلق في الارض بيما وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة وفي الآيات
والاحاديث والآثار دلالة على ما ذهبوا اليه ثم قال البخاري وقال أبو العالية استوى الى السماء ارتفع
وقال مجاهد استوى علا على العرش قال ابن بطلال اختلفوا في الاستواء هنا فقالت المعتزلة معناه الاستيلاء
بالقهر والغلبة وقالت المجسمة معناه الاستقرار وقال بعض أهل السنة معناه ارتفع وبعضهم معناه علا
وبعضهم معناه الملك والقدرة وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشئ ونخص لفظ العرش
لكونه أعظم الاشياء وقيل ان على بمعنى الى فالمراد على هذا انتهى الى العرش أي فيما يتعلق بالعرش
لانه خلق الخلق شيئاً بعد شئ قال ابن بطلال أمّا قول المعتزلة ففاسد لانه لم يزل قاهراً غالباً مستولياً وقوله
ثم استوى يقتضى افتتاح هذا الوصف بعد ان لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالباً فيه فاستولى عليه
بقهر من غالبه وهذا منتف عن الله تعالى وقول المجسمة أيضاً فاسد لان الاستقرار من صفات الاجسام
ويُلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولا تعلق بالمخلوقات قال وأما تفسيره بعلا فهو صحيح
وهو المذهب الحق وقول أهل السنة لانه تعالى وصف نفسه بالعلي وهي صفة من صفات الذات وأما من
فسره بارتفع ففيه نظر لانه لم يصف به نفسه قال واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل
فن قال معناه علا قال هي صفة ذات ومن قال غير ذلك قال هي صفة فعل وان الله فعل فعلا سماء استوى

على عرشه لان ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اهـ لمخصا قال الحافظ وقد ألزم من فسر بالاستيلاء
بمثل ما ألزم هو به من انه صار قاهرا بعد ان لم يكن فيلزم انه صار عاليا بعد ان لم يكن والانفصال عن ذلك
للفريقين بالنسك بقوله تعالى وكان الله عاليا حكيم فان أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل كذلك
وبقي من معاني استوى ما نقل عن ثعلب استوى الوجه اتصل واستوى القمر امتلاء واستوى فلان
وقلان تماثلا واستوى الى المكان أقبل واستوى القائم قاعدا والناثم قاعدا ويمكن رد بعض هذه المعاني
الى بعض وكذا ما تقدم عن ابن بطال وقد نقل أبو اسمعيل الهروي في الفاروق بسنده الى داود بن علي بن
خلف قال كما عند أبي عبد الله بن الأترابي يعني محمد بن زياد اللغوي فقال له رجل الرحمن على العرش
استوى فقال هو على العرش كما أخبر قال يا أبا عبد الله انما معناه استولى فقال اسكت لا يقال استولى
على الشيء الا ان يكون له مضاد ونقل البغوي في تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين ان معناه ارتفع
وبخوه قال أبو عبيدة والفراء وغيرهما اهـ (واضطر أهل الحق الى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل
الى تأويل قوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم اذ حل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلم) قال أبو نصر القشيري
في التذكرة الشريفة فان قيل أليس الله يقول الرحمن على العرش استوى فيجب الاخذ بظاهره قلنا
الله يقول أيضا وهو معكم أين ما كنتم ويقول تعالى ألا انه بكل شيء محيط فينبغي أيضا ان تأخذ بظاهر هذه
الآيات حتى يكون على العرش وعندنا ومعنا ومحيطا بالعالم محد قاه بالذات في حالة واحدة والواحد
يستحيل ان يكون بذاته في حالة بكل مكان قالوا قوله تعالى وهو معكم يعني بالعلم وبكل شيء محيط احاطة
العلم قلنا وقوله تعالى على العرش استوى فهو وحفظه وابقى اهـ (و) كذا (حل قوله صلى الله عليه وسلم
قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) رواه مسلم في صحيحه وفيه أيضا ان قلوب بني آدم كلها بين
أصبعين من أصابع الرحمن يقبلها كقلب واحد يصرفه كيف شاء (على القدرة والقهر) مجاز بعلاقة
ان اليد في الشاهد محل لظهور سلطان القدرة والقهر فحسن اطلاق اليد وارادة القدرة والقهر قصدا
للمبالغة اذ المجاز أبغ (وكذا حل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود بين الله في أرضه) أخرجه أبو
عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحو ما من معناه من حديث أبي هريرة رفعه بلفظ من فافوض
الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن (على التشريف والاكرام) والمعنى انه وضع في الارض للتنبيه
والاستسلام تشريفا له كما شرفت اليمين وأكرمته بوضعها للتقبل دون اليسار في العادة فاستعمل لفظ اليمين
للتقبل لذلك أولان من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضي الاقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة
لتقبل اليمين والحاصل ان لفظ اليمين استعمل للحجر الاسودين أو لاحدهما ثم أضيف اضافة تشريف
واكرام (لانه لو ترك على ظاهره لزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكين لزم منه)
المحال ويتأمل بعض الآيات والاخبار دون بعض على حكم الثمني والتشهي ليس في الشرط والمقصود من
هذه المعارضة انه يعرف ان الخصم يضطر الى التأويل فلنتمكن التأويلات على وفق الاصول فان قيل وهذا
يشعر بكونه مغلوبا مقهورا قبل الاستواء قيل انما يشعر بما قلتم ان لو كان للعرش وجود قبل الخلق وكان
قدما والعرش مخلوق وكل ما خلقه حصل مسخرا تحت خلقه فلولا خلقه اياما لم يحدثش ولولا ابقاؤه اياما لم يبق
ونص على العرش لانه أعظم المخوقات فيما نقل اليها واذا نص على الاعظم فقد اندرج تحته مادونه قال
ابن القشيري ولو أشعر ما قلنا توهم غلبته لاشعر قوله وهو القاهر فوق عباده بذلك أيضا حتى يقال كان
مقهورا قبل خلق العباد هيئات اذ لم يكن للعباد وجود قبل خلقه اياما بل لو كان الامر على ما توهمه
الجهلة من انه استواء بالذات لاشعر ذلك بالتحريف واعوجاج سابق على وقت الاستواء فان البارئ تعالى
كان موجودا قبل العرش ومن أنصف علم ان قول من يقول العرش بالرب استوى أمثل من قول من
يقول الرب بالعرش استوى فالرب اذا موصوف بالعلو وفوقية الرتبة والعظمة منزعة عن الكون في المكان

واضطر أهل الحق الى هذا
التأويل كما اضطر أهل
الباطل الى تأويل قوله
تعالى وهو معكم أينما كنتم
اذ حل ذلك بالاتفاق على
الاحاطة والعلم وحل قوله
صلى الله عليه وسلم قلب
المؤمن بين أصبعين من
أصابع الرحمن على القدرة
والقهر وحل قوله صلى الله
عليه وسلم الحجر الاسود بين
الله في أرضه على التشريف
والاكرام لانه لو ترك على
ظاهره لزم منه المحال
فكذا الاستواء لو ترك
على الاستقرار والتمكين
لزم منه

وعن المحاذاة ثم قال وقد نبغت نابغة من الرعاع لولا استزلالهم للعوام بما يقرب من افهامهم ويتصور في
أوهامهم لاجلات هذا المكتوب عن تلطيحه بذكرهم يقولون نحن نأخذ بالظاهر ونجري الآيات
الموهمة تشبيها والاخبار المقتضية حدا وعضوا على الظاهر ولا يجوز أن نطرق التأويل الى شئ من ذلك
وَيَتَمَسَّكُونَ بِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَهُوَ اللَّهُ الَّذِي أُرِىَ وَاحْنَانِيْدَهُ أَضْرَعَ عَلَى الْإِسْلَامِ مِنَ
الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسِ وَعَبْدُ الْأَوْنَانِ لَان ضَلَالَاتِ الْكُفَرِ ظَاهِرَةٌ يَتَجَنَّبُهَا الْمُسْلِمُونَ وَهُوَ لَا أَتَوَا
الدين والعوام من طريق يغتر به المستضعفون فأوحوا الى أوليائهم بهذه البدع وأحلوا في قلوبهم
وصف المعبود سبحانه بالأعضاء والجوارح والركوب والنزول والاتكاف والاستلقاء والاستواء بالذات
والتردد في الجهات فمن أصغى الى ظاهرها لم يبادر بوجهه الى تخيل المحسوسات فاعتقد الفضائح فقال به السبل
وهو لا يدري اه ثم ذكر المصنف المحال الذي يلزم من تفسير الاستواء بالاستقرار والتمكن فقال هو
(كَوْنُ الْمُتَمَكِّنِ جَسْمًا مِمَّا سَالَى الْعَرْشَ أَمَامَهُ أَوْ أَكْبَرَهُ أَوْ أَصْغَرَ ذَلِكَ مَحَالٌ وَمَا يُؤْدِي إِلَى الْمَحَالِ مَحَالٌ)
وتحقيقه انه تعالى لو استقر على مكان أو حاذى مكانا لم يحل من أن يكون مثل المكان أو أكبر منه أو أصغر
منه فان كان مثل المكان فهو اذا متشكل باشكل المكان حتى اذا كان المكان مربعا كان هو مربعا أو
كان مثلثا كان هو مثلثا وذلك محال وان كان أكبر من المكان فبعضه على المكان ويشعر بذلك بأنه
متجزئ وله كل ينطوي على بعض وكان بحيث يتناسب اليه المكان بأنه ربعه أو خمسة وان كان أصغر
من ذلك المكان بقدر لم يتميز عن ذلك المكان الا بتحديد وتطابق اليه المساحة والتقدير وكل ما يؤدي الى
جواز التقدير على الباري تعالى فتجوزه في حقه كفر من معتقده وكل من جاز عليه الكون بذاته على محل
لم يتميز عن ذلك المحل الا بكونه وصف الباري بالكون ومتى جاز عليه موازاة مكان أو مماسته جاز عليه
مباينته ومن جاز عليه المباينة والمماس لم يكن الاحادنا وهل علمنا حدوث العالم الا بجوارز المماس والمباينة
على اجزائه وقصارى الجهلة قولهم كيف يتصور وجوده لاني محل وهذه السكامة تصدر عن بدع وغوائل
لا يعرف غورها وقعرها الا كل غواص على بحار الحقائق وهبات طلب الكيفية حيث يستحيل محال
والذي يدحض شبههم أن يقال لهم قبل أن يخلق العالم أو المكان هل كان موجودا أم لا فن ضرورة
العقل أن يقول بلى فيلزمه لو صح قوله لا يعلم موجودا الا في مكان أحد أمرين اما أن يقول المكان
والعرش والعالم قديم واما أن يقول الرب تعالى حدث وهذا ما لال الجهلة والخشوية ليس القديم بالحدث
والحدث بالقديم ونعوذ بالله من الخيرة في الدين قال ابن الهمام في المسامرة وعلى نحو ما ذكرنا في الاستواء
يجري كل ما ورد في الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالأصبع والقدم واليد والعين فيجب
الايان به مصحوبا بالتزنيه فان كلا منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه
وتعالى أعلم به وقد يؤول كل من ذلك لاجل صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم
بارادته خصوصا على رأي أصحابنا يعني الماتريديين انها من التشابهات وحكم التشابه انقطاع راجع معرفة
المراد منه في هذه الدار والالكان قد علم اه قال تلميذه ابن أبي شريف وهذا بناء على القول بالوقف
في الآيات على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان كلام امام الحرمين في الارشاد يميل الى طريق
التأويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي ترضيه رأيا ودين الله به
عقدا اتباع السلف فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكأنه رجوع الى اختيار التفويض لتأخير
الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التأويل فقال في فتاويه طريقة التأويل بشرطها أثرها
الى الحق ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسطا بين دقيق العبد فقال نقبل التأويل
اذا كان المعنى الذي أوله به قريبا مفهوما من تخاطب العرب وتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا
المصنف يعني ابن الهمام على التوسط بين أن تدعو الحاجة اليه لخلل في فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة

كون المتمكن جسمًا مما سالا
للعرش امامه أو أكبر منه
أو أصغر وذلك محال وما
يؤدي الى المحال فهو محال

الى ذلك اه وقال والد امام الحرمين في كفاية المعتقد أما ما ورد من تظاهر الكتاب والسنة ما يوهبهم
بظاها تشبيها فالسلف فيه طريقان احدهما الاعراض فيها عن الخوض فيها وتفويض علمها الى الله
تعالى وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصحابة واليه اذهب كثير من السلف وذلك مذهب من يقف
على قوله وما يعلم تأويله الا الله ولا يستبعد أن يكون الله تعالى سرفى كتابه والصحيح ان الخروف المقطعة من
هذا القليل و يعلم بالدليل يقينا ان ركا من أركان العقيدة ليس تحت ذلك السر لان الله تعالى لا يؤخر
البيان المفقّر اليه عن وقت الحاجة ولا يكتف كتماننا والطريقة الثانية الكلام فيها وفي تفسيرها بأن يردّها
عن صفات الذات الى صفات الفعل فيحمل النزول على قرب الرحمة واليد على النعمة والاستواء على القهر
والقدرة وقد قال صلى الله عليه وسلم كتابي به بين ومن تأمل هذا اللفظ انتفى عن قلبه ريبة التشبيه وقد
قال تعالى الرحمن على العرش استوى وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
فكيف يكون على العرش ساعة كونه سادسهم الآن يرد ذلك الى معنى الادراك والاحاطة الى معنى
المكان والاستقرار والجهة والتحديد اه وقول والد امام الحرمين وذلك مذهب من يقف على قوله الخ
ومثله ما مر عن ابن أبي شريف قد رده الامام القسيري في التذكرة الشرقية حيث قال وأما قول الله عز وجل
وما يعلم تأويله الا الله انما يريد به وقت قيام الساعة فان المشركين سألو النبي صلى الله عليه وسلم عن الساعة
أبان مراسها ومتى وقوعها فالتمشابه اشارة الى علم الغيب فليس يعلم عواقب الامور الا الله عز وجل ولهذا
قال هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله أي هل ينظرون الا قيام الساعة وكيف يسوغ لقائل أن يقول
في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لمخلوق الى معرفته ولا يعلم تأويله الا الله أليس هذا من أعظم القدرح في
النبوت وان النبي صلى الله عليه وسلم ما عرف تأويل ما ورد في صفات الله تعالى ودعا الخلق الى علم ما لا يعلم
أليس الله يقول باسان عربي مبين فاذا علمي زعمهم يجب أن يقولوا كذب حيث قال باسان عربي مبين اذ لم
يكن معلوما عندهم والا فأن هذا البيان واذا كان بلغة العرب فكيف يدعي انه مما لا تعلمه العرب لما كان
ذلك الشيء عربيا فاقول في مقال ما كره الى تكذيب الرب سبحانه ثم كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو
الناس الى عبادة الله تعالى فلو كان في كلامه وفيما يليقه الى أمته شيء لا يعلم تأويله الا الله تعالى لكان
للقوم أن يقولوا بين لنا أو لا من ندعونا اليه وما الذي تقول فان الايمان بما لا يعلم أصله غير متأت ونسبة النبي
صلى الله عليه وسلم الى أنه دعا الى رب موصوف بصفات لا تعقل أمر عظيم لا يتخيله مسلم فان الجهل بالصفات
يؤدي الى الجهل بالموصوف والغرض أن يستبين من معه مسكة من العقل ان قول من يقول استواءه
صفة ذاتية لا يعقل معناها واليد صفة ذاتية لا يعقل معناها والقدر صفة ذاتية لا يعقل معناها فهو به ضمنه
تكليف وتشبيه ودعاء الى الجهل وقد وضع الحق لذي عينين وليت شعري هذا الذي ينكر التأويل بطرد
هذا لا نكار في كل شيء وفي كل آية أم يقنع بترك التأويل في صفات الله تعالى فان امتنع من التأويل أصلا
فقد أبطل الشريعة والعلوم اذ ما من آية وخبر الا ويحتاج الى تأويل وتصرف في الكلام لان ثم أشياء لا بد
من تأويلها لاختلاف بين العقلاء فيه الا الملة الذين قصد لهم التعطيل للشرائع والاعتقاد لهذا يؤدي الى
ابطال ما هو عليه من التمسك بالشرع وان قال يجوز التأويل على الجملة الانمائية تعلق بالله وبصفاته فلا
تأويل فيه فهذا يصير منه الى أن ما يتعلق بغير الله تعالى يجب أن يعلم وما يتعلق بالصانع وصفاته يجب
التفاسي عنه وهذا لا يرضى به مسلم وسر الامران هؤلاء الذين عتصمون عن التأويل معتقدون حقيقة
التشبيه غير انهم يدلسون ويقولون له يدا كالا يدي وقدم لا كالاقدام واستواء بالذات لا كما تعقل فيما
بيننا فيقل المحقق هذا كلام لا بد من استبيان قولكم نجري الامر على الظاهر ولا يعقل معناه تنافض ان
أحرث على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم
والعظم والعصب والمخ فان أخذت بهذا الظاهر والتمت بالاقرار به هذه الاعضاء فهو الكفر وان لم

يمكنك الاخذ بها فاقبل الاخذ بالظاهر المستقدر كمت الظاهر وعلمت تقدم الرب تعالى عما هوهم الظاهر
 فكيف يكون اخذاً بالظاهر وان قال بعضهم هذه الظواهر لا معنى لها أصلاً فهو حكم بانها ملغاة وما كان
 في ابلاغها لينا فائدة وهي هدر وهذا محال وفي لغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب وكانوا
 يعرفون موارد الكلام ويظهمون المقاصد في تجافي عن التأويل فذلك اقله فهمه بالعربية ومن أحاط
 بطرق من العربية هان عليه مدرك الحقائق وقدر قبل وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فكانه
 قال والراسخون في العلم انضاي علمونه ويقولون آمنا به فان الاعيان بالشيء انما يتصور بعد العلم اماما لا يعلم
 فالاعيان به غير متأت. ولهذا قال ابن عباس انما من الراسخين في العلم اه قات وهذا الذي ذهب اليه هو
 مختار شيخ جده ابن فورك واليه ذهب العزيز بن عبد السلام في رسائله منها رسالته التي أرسلها جوابا لملك
 الاشرف موسى وهي بطولها في طبقات ابن السبكي وهو بظاهرها يخالف لمذهب السلف القائمين بامرارها
 على ظواهرها وقد مررت في آخر الفصل الثاني شروط للتأويل راجع النظر اليها لتعلم انه كيف يجوز
 ولن يجوزوه حتى يجوزوا ولذا كرّس امام الحرمين في الرسالة النظامية في هذه المسئلة وهي آخر مؤلفاته
 على مازعم ابن أبي شريف قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال امام الحرمين في الرسالة النظامية اختلفت
 مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والترم ذلك في أي الكتاب وما يصح من السنن وذهب
 أئمة السلف الى الانكشاف عن التأويل واحراء الظواهر على موارد ما توفقوا به معانيها الى الله عز وجل
 والذي نرضيه رأيا ودين الله به عقيدة اتباع سلف الامة للدليل القاطع ان اجماع الامة حجة فلو كان تأويل
 هذه الظواهر حتما فلا شك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرم عصر
 الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع اه قال الحافظ وقد تقدم
 النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار كالثوري والاوزاعي ومالك والليث ومن عاصروهم وكذا
 من أخذ عنهم من الائمة فكيف لا يوثق بما اتفق عليه القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب
 الشريعة اه قلت والى هذا مال المصنف في الجوامع فقد عقد في الكف عن التأويل والخوض فيه
 بابا وكرهه ثلاثة أمثلة مثال في الفوقية ومثال في الاستواء ومثال في النزول وقال في أول كتابه المذكور
 ان الحق الصريح الذي لامرأه هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين وهو الحق عندنا ان
 كل من بلغه حديث من هذه الاخبار من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور التقديس والتصديق
 والاعتراف بالجز والسكون والكف والمسالك والتسليم لاهل المعرفة وقد تقدم شيء من ذلك في الفصل
 الثاني فراجع وقال الحافظ ابن حجر وقسم بعضهم أقوال الناس في هذا الباب الى ستة أقوال قولان لمن
 يجزم بها على ظاهرها أحدهما من يعتقدها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة وتنفرع من قولهم
 عدة آراء والثاني من ينفي عنها شبهة صفات المخلوقين لان ذات الله لا تشبه الذوات فعقائه لا تشبه الصفات
 فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقة وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لا يجزم بها على
 ظاهرها أحدهما يقول لا تؤول شيئا منها بل نقول الله أعلم بمراده والاخر يقول فيقول مشلا معنى
 الاستواء الاستيلاء واليد القدرة ونحو ذلك وقولان لمن لا يجزم بانها صفة أحدهما يجوز أن يكون صفة
 وظاهرها غير مراد ويجوز أن لا تكون صفة والاخر يقول لا يخاض في شيء من هذا بل يجب الايمان به
 لانه من المتشابه الذي لا يدرك معناه اه وقال البكري في شرح الحاجبية اختلف أهل السنة في انصاف
 الباري تعالى بهذه الصفات التي ظاهرها محال على ثلاثة أقوال الأول قول السلف انما هي صفات زائدة
 على السبع الله أعلم بحقائقها وهي أحد قولي الاشعري وهو قول مالك واليه يشير الامام أحمد بقوله
 الآيات المتشابهات خزائن مقفلة حلها تلاوتها الثاني كما هي مجازات يدل بها على تلك الصفات الثمانية عقلا
 وسمعا وهذا قول الحذاق من الاشاعرة الثالث الوقف وهو اختيار صاحب المواقف والمقترح ثم أهل

التأويل يختلف على طريقين الأول طريق الاقدمين كابن فورك يحملها على مجازاتها الراجعة الى الصفات الثابتة عقلا الثاني طريق المتأخرين وهي التي كانت مركزية في قلوب السلف قبل دخول العجمة برد هذه المتشابهات الى التمثيل الذي يقصد به تصور المعاني العقلية بأبرازها في الصور الحسية قصدا الى كمال البيان اه الخ وقال الحافظ ابن حجر لاهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال أحدها انها صفات ذات أثبتها السمع ولا يمتد الى اليها العقل والثاني ان العين كتابة عن صفة البصر واليد كتابة عن صفة القدرة والوجه كتابة عن صفة الوجود والثالث امر ارادها على ما جاءت به مفعولها معناها الى الله تعالى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة انه أخبر الله في كتابه وثبت عن رسوله صلى الله عليه وسلم في الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيها بشيئيه ولا تعطيل اذ لا لاخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الخ قال الطيبي هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال أن يأمر الله نبيه ببليغ ما أنزل اليه من ربه وينزل عليه اليوم أكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته اليه مما لا يجوز مع حظه على التبليغ عنه حتى نقولوا عنه أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل يحضره فدل على أنهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذي أراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالى ليس كمثله شيء فمن أوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم وبالله التوفيق اه * (تكميل) * قول من قال طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم نقل الحافظ ابن حجر عن بعضهم انه ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الايمان بالفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم والخضوع لامره وتسليم امراده وليس من سلك طريقة الخلف واثق بأن الذي يتأوله هو المراد ولا يمكنه القطع بجهة تأويله اه قلت وقد أشار الى ذلك المصنف في الجامع العوام بما لا مزيد على تحريره (الاصل التاسع العلم بأن الله تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار) المفهوم من قوله لا يشبه شيئا ولا يشبه شيء (مقدسا عن الجهات والاقطار) وعن الامكنة والازمنة والتحديد وغير ذلك (مرقى للمؤمنين بالعين والابصار في الدار الآخرة بعد دخولهم دار القرار) نظم المصنف هذا الاصل في سلك أصول الركن المعقود معرفة الذات نظرا الى أن نفي الجهة يوجبهم انه مقتضى للانتفاء فقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها معها فهو كالتمتع بالكلام في نفي الجهة والمكان قال ابن أبي شريف الكلام في الرؤية في ثلاث مقامات الأولى في تحقيق معناها تحريرا محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أغضنا العين فاننا نعلم الشمس عند التغميض علما جليا لكن في الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناها فاننا ندرك بالبدية تفرقة بين الخالتين وهذا الادراك المسمى على الزيادة تسمية الرؤية قلت يشير الى أن المعنى من الرؤية ما تجده من التفرقة من ادراك الشمس حالة تقلب الحدقة وصرف البصر اليه ومن ادراكها حالة انصراف البصر أو تغميضه عنها فالادراك الاول هو المسمى بالرؤية والثاني هو المسمى بالعلم ثم قال ولا تتعلق في الدنيا الا بمقابلة لما هو في جهة ومكان فهل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزيه عن الجهة والمكان المقام الثاني في جوارها عقلا والثالث في وقوعها معها اما المقام الثاني فقال الامدى أجمع الائمة من أصحابنا على أن رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفا في جوارها سيما في الدنيا فثبت قوم ونفاه

* (الاصل التاسع) * العلم بأنه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار مرقي بالعين والابصار في الدار الآخرة دار القرار

آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام قليل لا وقبل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤيا حقيقية ولا خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لدى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقدم الاستدلال عليه بالنقل ثم بالعقل ثم استدلل بالنقل أيضا على الجواز على انه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلل بالعقل على الجواز فقال (لقوله تعالى وجوه يومئذ) أي يوم القيامة (ناضرة) أي ذات نضرة وهي نهال الوجه وبهاؤه (الي ربهنا ناطرة) أي مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء وبصم كونه مجرد الاهتمام و رعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر الى ربه قال البكي وتقرر بهذا الدليل عند الأئمة أن النظر الموصل بالي اما بمعنى الرؤية أو هو ملزوم للرؤية بشهادة النقل عن أئمة اللغة فهو اما حقيقة أو مجاز عن الرؤية لكونه عبارة عن قلب الحدة نحو المرتضى طلبا لرؤيته وقد عذرت هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعينت الرؤية لكونها أقرب المجازات الى الحقيقة ثم اشتهر هذا المجاز بحيث التحق بالاستعمال الحقيقي كما يشهد به العرف اه وقال النسفي النظر المضاف الى الوجه المقيد بكافة الى لا يكون الا نظر العين وهذا بطل قول من قال من المعتزلة ان معنى الآية نعمة ربه منتظرة لان الى واحد الا لاء كذا في تهذيب الازهرى اذ النظر اذا أريد به الانتظار فانه لا يتعلق بالوجه ولا يتعدى بالي كلفي قوله تعالى فناطرة ثم يرجع المرسلون أي منتظرة ولان جل النظر على الانتظار المفضى للنعم في دار القرار سمح لما قبل الانتظار موت أجراه ومن الدلائل على جواز الرؤية من الكتاب قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص الكفار بالحجاب تحقيرا لهم واهانة فلولم تكن المؤمنون بخلافهم لم التحقير وبطل التخصيص وقال النسفي تخصيص الحجاب للكفار دليل على عدمه للابرار اه وقال الربيع سمعت الشافعي يقول في هذه الآية علمنا بذلك أن قوما غير محجوبين ينظرون اليه لا يضامون في رؤيته ومما دل على الرؤية من الكتاب أيضا قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فقد ورد من طرق صحيحة مرفوعة الى النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الزيادة فقال النظر الى الله تعالى وأما في السنة فلما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك وفي بعض الروايات هل تضامون وفي بعضها فانكم ترون ربكم كذلك والمقصود به تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرتضى وأخرج القشيري في رسالته حديثا طويلا من رواية جابر بن عبد الله رضي الله عنه وفيه فيكشف لهم الحجاب فينظرون الله تعالى فيمتنعون بنور الرحمن سبحانه حتى لا يبصر بعضهم بعضا وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ثم انهم بعد الجواز اختلفوا هل الوقوع مخصوص بالآخرة وهو قول جماعة واحد قولي الاشعري وظاهر قول مالك واليه أشار بقوله (ولا يرى في الدنيا تصديقا لقوله عز وجل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) وهو اللطيف الخبير قال النسفي في شرح العمدة وتبعه القونوي في أكثر سياقه في شرح عقيدة الطحاوي ولا تعلق للمعتزلة بهذه الآية لان الابصار صيغة جمع وهي تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب فان قوله لا تدركه الابصار نقيض لقوله تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار نقيض لمن يدركه كل أحد باعتبار الاستغراق الحاصل من الالف واللام ولما كان نقيض الموجبة السالبة الجزئية كان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبه فانه لا يراه الجميع فان الكافرين لا يرونه بل يراه المؤمنون ولان المنفي هو الادراك دون الرؤية وهما غيران فكان نفي الادراك لا يدل

لقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة اليه ناطرة ولا
يرى في الدنيا تصديقا لقوله
عز وجل لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار

على نفي الرؤية وهذا لان الادراك هو الوقوف على جوانب المرفى وحدوده وما يستحيل عليه الادراك من الرؤية نازلا منزلة الاحاطة من العلم ونفي الاحاطة التي هي نقيض الوقوف على الجوانب والحدود لا يقتضي نفي العلم به وكذا هنا ثم مورد الآية وهو وجه التمدح بوجوب ثبوت الرؤية اذ نفي ادراك ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه اذ كل مالا يرى لا يدرك كاعدومات وانما التمدح بنفي الادراك مع تحقق الرؤية اذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقيضه التناهي والحدود عن الذات فكانت الآية حجة لنا عليهم ولو آمنوا النظر في الآية وعرفوا مواقع الجحاج لا غنموا التقصى عن عهدة الآية اهـ * رجع للاول ومنهم من قال وقوع الرؤية غير مخصوصة بالاستحرة بل تقع في الدنيا وهو قول الكثير من السلف والخلف من أهل الحديث والتصوف والنظر واذا قلنا بانه غير مخصوص بالاستحرة فهل هو مخصوص بالانبياء أو غير مخصوص بل يجوز للولي قولان للاشعري وعلى انه مخصوص بالانبياء فهل هو خاص بنبينا صلى الله عليه وسلم أو غير خاص وبالجملة فقد اتفق الكل على وقوعها في الاستحرة لجميع المؤمنين وأما في الدنيا فاختلف فيه صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال الاول انه رأى ربه وهو قول أكثر السلف وجماعة الصوفية قال النووي وهو الصحيح الثاني انه لم يره وهو قول أكثر الاشاعرة وبعض السلف الثالث الوقف وهو اختيار القاضي عياض وبالجملة فاختلاف الصحابة في هذه المسئلة دليل على اعتقادهم جوازها ثم هل يجوز ذلك لاولياء أمته على سبيل الكرامة وطريق التبعية في ذلك قولان للاشعري وأكثر أهل التصوف خصوصا المتأخرين على أن ذلك يجوز كرامة وكرامة أولياء الله تعالى مجزئة له صلى الله عليه وسلم هذا حال البقطة وأما في النوم فاتفق الاكثر على جوازه ووقوعه ثم هذا المعتقد أما حوازه فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل وأما الوقوع فليس الا بالسمع اذ العقل لا يهتدي وقد أورد المصنف على جوازه دليلا من الكتاب وأوردنا معه دلائل أخر من الكتاب ثم أورد دليلا ثانيا فقال (ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام) حكاية عنه اذ قال رب أرني أنظر اليك قال (لن تراني) ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال من وجهين أحدهما انه لو لم تجز الرؤية لما طابها موسى عليه السلام والا لازم باطل بالاجماع وتواتر الاخبار ببيان لزوم أن موسى عليه السلام عالم بما يجوز على الله تعالى وما يستحيل عليه والا يلزم الجهل وهو محال على الانبياء واذا كان عالما بما لا يجوز والرؤية مما لا يجوز على ذلك التقدير يكون طلبه للرؤية عبثا وذلك على الانبياء محال واليه أشار المصنف بقوله (ولبت شعري كيف عرف المعتزلي) القائل بعدم جواز الرؤية (من صفات رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام) مع انه نبي كريم من أولى العزم من الرسل أرايت المعتزلي أعرف بالله تعالى منه مع أن المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة الى العقائد الدينية الحققة والاعمال الصالحة (وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع) المضلة (والاهواء) المختلفة (من الجهلة) بمعاني كلام الله تعالى (الانبياء) البلاء (أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم) وسلامه وحاصل هذا الاستدلال ان سؤال موسى عليه السلام اياها دليل على انه كان يعتقد انه كان جائزا للرؤية والوجه الثاني انه تعالى عاق الرؤية بشرط متصور الكون وهو استقرار الجبل فدل على انه جائز الوجود اذ تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه كما أن التعليق بما هو متمتع الوجود أو متحقق الوجود يدل على امتناعه أو تحققه والدليل على أن استقرار الجبل يمكن الثبوت قوله تعالى فلما تجلجى ربه للجبل جعله دكا أخبر انه جعله دكا لانه انك بنفسه وما أوجده الله تعالى كان جائزا ان لا يوجد لولم يوجده الله تعالى اذ الله تعالى مختار فيما يفعل فاذا جعل الجبل دكا باختياره وكان جائزا أن لا يفعل دل على جواز وجوده قاله النسفي وفي الآية وجوه أخر دالة على جوازها منها انه تعالى ما آيسه وما عاتبه عليه ولو

ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام لن تراني ولبت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع والاهواء من الجهلة الانبياء أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم

كان ذلك جهلا منه بالله تعالى خارجا عن الحكمة لعاقبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله اني أعظمك أن تكون من الجاهلين حيث سأل انجاء ابنه من الغرق بل هذا أولى بالعتاب لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه الرتبة فان قالوا امراده أرنى آية من آياتك قلنا لو كان المراد كذلك لقال أنظر اليها ولقال ان ترى آياتي ومنها قوله لن تراني فانه يقتضى نفى الوجود لا الجواز اذ لو كان ممتنع الرؤية لكان الجواب أن يقول لست بمترى أولا تصح رؤيتي ولمالم يقل ذلك دل على انه مترى اذ الموضع موضع الحاجة الى البيان ألا ترى أن من في كفه حجر فظننه انسان طعاما وقال له أعطينيه لا كمله كان الجواب الصحيح انه لا يؤكل أما اذا كان طعاما صح أن يقول المجيب انك لن تأكله ويجوز على الانبياء الريب في أمر يتعلق بالغيب فيحمل على أن ما اعتقده جائز ولكن ظن أن ما اعتقد جوازه تأخر فيرجع النفي في الجواب الى السؤال وقد سألتها في الدنيا فينصرف النفي اليها اذ الجواب يكون على قضية السؤال فتأمل وأما الاستدلال عقلا فأشار المصنف الى ذلك بقوله (وأما وجه اجراء آية الرؤية) وهي قوله تعالى الى ربها ناظرة (على الظاهر) فقد دل العقل على جوازه وذلك (انه غير مؤد الى المحال) فوجب أن لا يعدل عن الظاهر اذ العدول انما يجوز عند عدم امكانه لامع امكانه ثم عسل قوله غير مؤد الى المحال بقوله (فان الرؤية نوع كشف وعلم) للمدرك بالمرئى يخلق الله هذا النوع عند مقابلة الحاسة للمرئى بحسب ما حرت به العادة الالهية (الا انه أتم وأوضح من العلم) أى ان مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة على الادراك الذى هو علم جلى كما قدمنا أول هذا الاصل اذ هو العلم الذى لا ينقص منه قدر من الادراك (فاذا جاز تعلق العلم به) من غير أن ينقص منه قدر من الادراك (وليس في جهة) أى من غير مقابلة بين الباصرة والمرئى في جهة مع تلك المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئى السكأن في تلك الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئى (جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة) وقول من غير مقابلة الخ فيه دفع لقول المعتزلة والحشوية القائلين بان من شرائط الرؤية مقابلة المرئى للباصرة في جهة من الجهات وقول مع تلك المقابلة مسافة خاصة رد على قولهم بان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالسكينة ولذلك لا يرى باطن الاجفان وقول من غير احاطة بمجموع المرئى اشارة الى نفى كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئى لتكون ممتنعة في حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم في الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة لجهة أخرى وقول بمجموع المرئى فيه تنبيه على انه اذا ثبت أن المجموع المتركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركيب والتناهى والحدود والجهة أولى بان تنفك رؤيتها عن الاحاطة والدليل على جواز أن يخلق الله قدر من العلم من غير مقابلة بحاسة البصر أصلا ما ورد في الصحيحين من حديث أنس رفعه أنما وصفوكم فاني أراكم من وراء ظهري وعند البخارى وحده عن أنس أقيموا صفوفكم وتراصوا وعند النسائي استواوا استواوا استواوا فوالذى نفسى بيده انى أراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي والدليل على قولنا من غير احاطة رؤيتنا السماء فانما نراها ولا نحيط بها وقد ظهر مما تقدم أن المصنف استدلل لجواز الرؤية من غير جهة صريحا ومن غير احاطة ضمنا بوقوع أمور ثلاثة الاول والثالث منها لجوازه من غير مقابلة لجهة ومن غير مسافة خاصة والثاني لجوازه من غير احاطة وقد أشرنا الى الاول والثاني وأشار الى الثالث بقوله (وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق) أى كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها في كونه دون مقابلة رؤية الله تعالى ايانا فانه تعالى يرى خالقه (وليس في مقابلتهم) في جهة باتفاق منا ومن المعتزلة (جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة) فالرؤية نسبة خاصة بين طرفيها ومرئى

وأما وجه اجراء آية
الرؤية على الظاهر فهو انه
غير مؤد الى المحال فان الرؤية
نوع كشف وعلم الا انه أتم
وأوضح من العلم فاذا جاز
تعلق العلم به وليس في جهة
جاز تعلق الرؤية به وليس
بجهة وكما يجوز أن يرى الله
تعالى الخلق وليس في
مقابلتهم جازان يراه الخلق
من غير مقابلة

فان فرض ان تلك النسبة تقتضى عقلا كون أحدهما في جهة افتضت كون طرفها الآخر كذلك في جهة لا شترأ كهما في التعلق فاذا ثبت بوفاق الخصمين عدم لزوم ذلك في أحد طرفها لزم في الطرف الآخر مثله فكان الثابت عقلا نقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض وان فرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه فهو تحكم محض ويقال في الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم) الباري سبحانه (من غير كيفية وصورة) لما قلنا ان الرؤية نوع علم خاص بخلقه الله تعالى في الخلق غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر لا يقال ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الراى والمرئ وحصول احاطة الراى ببعض المراتب وحصول ادراك صورة المرئ فليكن في الغالب كذلك وان ذلك في حقه باطل تنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها لانا نقول حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة في الرؤية في الشاهد لا تنفك كون بعض المراتب كذلك أى تنصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة بالاحاطة به وبالصورة لكونه جسميا لا لكون الامور المذكورة معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية مع انتفاء العلوم المذكورة على ما بين بالاستدلال السابق والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته والالم يكن علة له فتأمل وقال النسفي في شرح العمدة زعمت المعتزلة والزيدية والفلاسفة والخواارج ان في العقل دلالة استحالة رؤيته لانه لا بد لها من مقابلة بين الراى والمرئ وذلك لا يصح الا في التحيز ومسافة مقدرة بين الراى والمرئ بحيث لا يكون قر بامطرطا وانصال شعاع عين الراى بالمرئ وكل ذلك مستحيل على الله تعالى وأكدوا هذا المعقول بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقد تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته اذ الادراك بالبصر هو الرؤية كما تمدح بأسمائه الحسنى في سياق الآية وسبقها وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا وهو على الباري لا يجوز في الدارين والدليل على انه تمدح به ووروده بين المدحين اذ ادراج غير المدح بين المدائح مما تجبه الاسماع وتنفر عنه الطباع وأكثر المعتزلة على انه تعالى يرى ذاته ويرى العالم ثم أورد الجواب عن الآية بما تقدم بيانه قريبا ثم قال وما قالوا من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشماع وتحقق الجهة باطل فان الله تعالى رانا من غير مقابلة ولا اتصال شماع ولا ثبوت مسافة بيننا وبينه ولا جهة ومن أنكر ذلك منهم فهو محجوج بقوله تعالى ألم يعلم بان الله يرى وهو السميع البصير والعلل والشرائط لا تتبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت فعلم انهم امن أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة للرؤية فلا يشترط تعددها وهذا لان الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو فان كان في الجهة يرى في الجهة وان كان لا فيها يرى لا فيها كالعالم فان كل شيء يعلم كما هو فان كان في الجهة يعلم في الجهة وان كان لا في الجهة يعلم لا في الجهة وجه ذاتين ان العلة المطلقة للرؤية الوجود لانها تتعلق بالجسم والجوهر والعرض فلا تفرق بين السواد والبياض والاجتماع والافتراق بحاسة البصر فعلم ان العرض مرئ وكذا غيره لان ترى الطويل والعريض وذلك ليس بجواهر متألفة في صفة مخصوصة والحكم المشترك يقتضى علة مشتركة لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممنوع والمشارك بين هذه الاشياء اما الوجود أو الحدوث والحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود حاصل بعد عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون علة ولا شطر العلة فلم يبق الا الوجود والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته وما لا يرى من الموجودات فلعدم اجراء الله تعالى العادة في رؤيته يتنا لا استحالة والوجود علة مجوزة للرؤية لا موجبة للرؤية ولا يلزم من كون الشيء جازا للرؤية ان نراه ما لم يخلق الله فينا رؤيته الا ترى ان الهرة ترى القارة بالليل ونحن لانراها وكذا المصروع يبصر الجن ولا يراه الحاضرون وكذا النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى جبريل ومن عنده من الصحابة لا يرويه فان قيل هنا مشترك آخر وهو ان يكون ممكن الوجود لذلك قلنا الامكان لا يصلح علة للرؤية لان الامكان عدم فلا يصلح للعلية ولان الامكان قائم في

وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة

المعدومات ولا يصح رؤيتها قال الفخر الرازي هذا التعليل ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان
فصحة المخلوقية حكم مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة بينهما ولا مشترك الا لحدوث والوجود والحدوث
ساقط من حيز الاعتبار لما ذكرتم فيبقى الوجود والله تعالى موجود ٧ موجب صحة كونه مخلوقا وكما أن
هذا باطل فكذا ما ذكرتموه ثم قال مذهبنا في هذه المسئلة ما اختار الشيخ الامام أبو منصور الماتريدي
رحمه الله انا نتمسك بالدلائل السمعية ونتمسك بالدلائل العقلية في دفع شبهتهم وقولهم لو كان مربيا لكان
شبهها بالمرئيات باطل لان الرؤية تتعلق بالمتضادات كالسواد والبياض والحركة والسكون ولا مشابهة
بينهما والله أعلم وقال البكي في شرح الحاجبية أما الدليل العقلي على جواز الرؤية فنقرر برأيه تعالى
البارى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالبارى يصح ان يرى أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى
فلا نأثرى الجواهر والاعراض قطعاً والرؤية مشتركة بينهما وكل مشترك يجب تعليله بما هو مشترك بين
تلك الاشياء ولا مشترك بين الجواهر والاعراض عملاً بالاستقراء الا أحد أمور ثلاثة وهو الوجود
والحدوث والامكان لا جأز ان يكون الحدوث والامكان اذ هما عدميان والعلة يجب ان تكون وجودية
فيتعين ان يكون الوجود والوجود مشترك بالاشتراك المعنوي بين الموجودات كما برهن عليه في محله فكل
موجود يصح ان يرى عملاً بالوجود المشترك وهو المطلوب وفيه نظر في جميع مقدماته ثم قال واكن هذا
اعراض قوى وهو ان يقال وجود الصانع هو الوجود المجرد الذي هو عين ذاته وذلك لم يقع به اشتراك
وانما وقع الاشتراك في الوجود العارض المقول على وجوده ووجود الممكنات بالتشكيك والشئ المقول
بالتشكيك لا يلزم اتحاد معروضاته في جميع أحكامه وما يقال ان علة صحة الرؤية هو متعلقها ومتعلقها
هو الوجود المطلق أى كون الشئ ذا هوية تالان خصوصية الوجودات والهويات فتضعف ذا الهوية
المطلقة المقولة بازاء الهويات ليس الامن الاعتبارات وان مقوليتها عليهم بالعرض لا بالذات وما يقال
بالعرض لا يلزم اتحاد معروضاته في أحكامه ولا يخفى على ذى فطنة ان المعركة انما هو خصوصية الوجودات
لا الهوية المشتركة ثم الدليل منقوض بالمبهمات فاما ليس الجواهر والاعراض والممس بحال ان يتعلق
به قال الشيخ سعد الدين وهو قوى وقال الآمدى اختلف الاصحاب ففهم من عم وقال البارى بدرك
بالادراكات الخمس للدليل المذ كقولكن لا ينحو المعتاد بها بل كما يرى وهو قول الشيخ ومنهم من قال ان
سائر الادراكات لا تعم كل موجود فان ادراك السمع خاص بالسموعات وادراك اللمس خاص بالملموعات
والبارى ليس بصوت ولا الصوت صفته ولا كيفية ملوسة ولا هي صفته وكذا يقال في سائر المدركات
الخمس ماعدا البصر وعلى القول بان هذه الادراكات تتعلق به على قول الشيخ فليس المراد خصوصيتها
وانما هو ان نطلق الادراك من غير كيفية على مقتضى هذا الدليل أيضا جواز الشيخ تعلق الرؤية به فانه جل
وعلا وهذا لا يقتضى الوقوع اذ العقل لا يحال فيه ولا يقتضى وقوعها وغاية الدليل ان سلم الجواز ولا جل
ضعف هذا الدليل اختار المتأخرون دلائل السمع ثم ساق تقريره والاستدلال به من وجهين حسبما بيناه
آنفا ثم قال وماتعترض به الخصوم فجهالة لا تسمع وأكثرها لا يصد عن مسلم معترف بحق الانبياء وأما
الوقوع فتثبت بنص الكتاب والسنة واجماع الامة أما الاجماع فقد اتفقت الامة قبل حدوث المخالفين
على وقوع الرؤية وان الآيات والاحاديث الواردة في ذلك على ظاهرها ولقد روى حديث الرؤية أحد
وعشرين رجلا من كبار الصحابة ثم ساق الآيات وبعض الاحاديث حسبما ذكرناه أولا ثم قال وأما
الحدث فجهالة في هذه المسئلة لا يزيد على حال الاشعري الابتهاج الاحاديث الدالة على هذا المعتقد على
ما يليق بجلاله تعالى ولا عبرة بالمشبهة اذ دخولهم في أهل السنة والجماعة محل نظر اذ ليسوا منهم وأما الصوفى
فيقول بجميع ما تقدم ويزيد بأشارته الوجدية فيقول العبودية نسبة العبد الى ربه والربوبية نسبة
الرب الى العبد ومن المعلوم عقلا ان معقول كل واحد من النسبتين متوقفة على الاخرى تعقلا ووجودا

فادراك العبودية يكون معه ادراك الربوبية لاحتمال وادراك العبودية على مراتب تخيل وهمي وعلم
يقيني وذوق كشفي وشهود حسي وهذا كله خاص بالتوجهين فالاول لاهل الفرق من المريدين والثانية
لاهل الجمع من السالكين والثالثة لاهل جمع الجمع من الواصلين والرابعة لاهل وحدة الجمع والوجود
من المقربين وقد سئل سهل رحمه الله عن المشاهدة فقال العبودية وقال ايضا اربعون سنة أحاطب
الحق والناس يظنون اني أحاطبهم وقد نبه المعلم الاعظم صلى الله عليه وسلم بقوله انكم سترون ربكم وقال
تعالى سبحانه الذي أسرى بعده نخص موطن المشاهدة والرؤية بذلك اسم العبد والرب تنبيه على
ما أشرنا اليه فاعرف ذلك وتحقق بعبوديتك فان الخير فيها ومنها فافهم اه وقال ابن فورق في المدخل
الاول اعلم ان رؤية الله تعالى جائزة من جهة النظر واجبة من جهة خيرا لصادق فدلالة جواره من جهة
النظر ان الوصف له بانه راعى صفات نفسه كما ان وصفه بانه عالم من صفات نفسه واستحال ان يعلم غيره من
لا يعلم نفسه كذلك يستحيل ان يرى غيره من لا يرى نفسه فثبت انه مرئي لنفسه واذا جاز ان يرى نفسه جاز
ان نراه نحن كما انه لما جاز ان يعلم غيره جاز ان يعلم نفسه لان وصفه بالرؤية من صفات نفسه وليس شرط
ما يرى غيره انه يستحيل ان يرى نفسه كما ان شرط من يقدر ان يستحيل ان يقدر على نفسه ولان كل
وصف لا يوجب حدوثه ولا حدث معنى فيه ولا قلبه عن حقيقة خاتمة عليه والرؤية لا توجب حدث المرقى
لانا ترى ما حدث أمس فلا يكون بالرؤية حادنا ولا حدث معنى فيه لانا ترى اللون لا يصح ان يحدث فيه
معنى ولا قلبه عن حقيقة لانا ترى المختلفات فلا ينقلب أحدها عن حقيقة الى حقيقة غيره والشم والشم
والذوق يقتضي حدوث معنى فيه فلذلك لم يحز عليه اه وقد أوسع الكلام في هذا المعتقد ابن التماساني
في شرح لمع الادلة ونحن نورد ذلك من تقريره ما يتعلق به المقصود في هذا المحل قال اعلم ان المراد بالرؤية
والابصار حالة زائدة على العلم وعلى تأثير الحدة بالمرئي وهل الادراك يقتضي لهذه الحالة خارج عن جنس
العلم أو من جنسه اختلف الاشعريون فيه ونقل عن الاشعري قولان مع الاتفاق على موافقته للعلم في انه
يقتضي كشفاً ويتعلق بالشيء على ما هو عليه الا انه لا يتعلق بالوجود المعين والعلم يتعلق بالوجود
والمعوم والمعين والمطلق وزعمت المعتزلة ان الرؤية مشروطة بشرط منها كون المرئي مختصاً بجهة
مقابل للرائي أو في حكم المقابل كروية الانسان نفسه بالشعاع المنعكس ومنه انبعثت الاشعة من الحدة
واتصالها بالمرئي وتشبيهها به ومنها انتفاء البعد المفرط والقرب المفرط ومنها زال الحجب الكثيفة وصفاء
الهواء فلذلك يرى الجالس حول النار في الليل وان بعد ولا يرى من في ظله وان قرب ولما كان الباري
سبحانه ليس في جهة زعموا انه يستحيل رؤيته وساعد هم الفلاسفة على استحالة جوار رؤية واجب
الوجود وان اختلفت مناهجهم فانهم يزعمون ان الرؤية ترجع الى انطباع صورة في الحدة والصورة
مركبة ولا ينطبع الا في مركب فلاجل ذلك قالوا لا يرى الباري ولا يرى وأما الحشوية والكرامية وان
ساعدوا على جوار رؤية الله تعالى فانما حكموا بجوار رؤيته لاعتقادهم انه في جهة أماني فنقتضى
يجوز رؤيته مع نفي اختصاصه بالجهات فهم مخالفون لنا في المعنى وان وافقوا في اللفظ ثم قال وقول امام
الحرمين والدليل على جوار رؤيته عقلاً فاشارة منه الى انه يمكن ان يستدل على جوار الرؤية ٥٠ وما وذلك
لان المطالب الالهية منقسمة الى ما لا يدرك الا بالعقل وهو كل ما يتوقف صدق الرسول عليه فان مستند
صحة الادلة السمعية كلها قول الرسول المدلول على صدقه فلو أثبتنا ما يتوقف اثبات المعجزة عليه بالسمع
وهي لا تثبت الا بشيئونه لدار ومنها ما لا يمكن اثباته الا بالسمع وهو وقوع الجنات الغيبية كالخسر والنصر
والحساب والخلود في احدى الدارين ووقوع الرؤية للمؤمنين في الدار الاخرة من هذا القسم فلا حرم
ان الامام قال ونستدل على وجوب الرؤية وانما استكون وعدم الله صدقاً وعنى بوجوب الرؤية
ههنا تحتم الوقوع للخبر والوعد الصدق وأما ما لا يكون أصلاً للمعجزة ولا يرجع الى وقوع جاز فيصع

الاستدلال عليه بالعقل والسمع ان رجدا وجواز الرؤية من هذا القسم فلاجل ذلك تمسك الاصحاب
 فيه بالمعقول والمنقول فعمامسكوا به عقلا ان قالوا حاصل الادراك علم مخصوص يخلفه الله تعالى في العين
 وكما صمخ خلقه في القلب صمخ خلقه في العين وضعف هذا المسلك باننا نجد من أنفسنا فرقا ضروريا بين حالة
 تعميص أجفاننا عن الشيء مع العلم به وبين حالة فتحها وتعلقها بالشيء وذلك يدل على ان الادراك معنى
 زائد على العلم مغاير له وان درجته في الكشف والظهور فوق درجة الشعور بالشيء حال غيبته وادراكه
 بعوارضه أو بادراك ماهيته وللمخرج هذه الطريقة ان يقول الفرق يرجع الى كثرة العلم بالمتعلقات
 فان الرؤية تتعلق بالهيئات الاجتماعية التي لا يحيط بها الذهن والوصف مع الغيبة وهذه الحجة مفرعة
 على ان الرؤية من جنس العلوم المسلك الثاني ان ادراك الرؤية من الصفات التي تتعلق بالشيء ولا تؤثر
 كالعلم والخبر واذا كانت لا تؤثر في متعلقها فلا مانع من تعلقها بالقديم والحادث وضعف هذا المسلك
 بان حاصله راجع الى بطلان مانع واحد من صحة الرؤية وهو التأثير ولا يلزم من نفي مانع واحد ثبوت الشيء
 مالم يحقق صحة وانتفاء جميع موانعه المسلك الثالث ما تمسك به الامام وعليه اعتماد أكثر الاشعرية
 وهو ان البارى تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالبارى يصح ان يرى أما ان البارى موجود فقد
 سبق الدليل عليه وأما ان كل موجود يصح ان يرى فلان الرؤية تغايرت في الشاهد بالمختلفات بدليل رؤية
 الجواهر والاعراض وهي مختلفة فلا تخلو صحة الرؤية أما ان يكون لمبايه الافتراق أولمبايه الاشتراك فان
 كانت لمبايه الافتراق لزم تعليل الاحكام المتساوية في النوع بعلة مختلفة وتعليل الواحد بالنوع بالعلل
 المختلفة محال فتعين ان يكون لمبايه الاشتراك ومبايه الاشتراك هو الوجود أو الحدوث والحديث لا يصح ان
 يكون علة الصحة الرؤية فانهما حكم ثبوتى والحدوث عبارة عن وجود حاضر وعدم سابق والسابق لا يكون علة
 للحاضر والعدم لا يجوز ان يكون جزأ من المقتضى واذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار لم يبق الوجود
 ومعه قول ان الوجود لا يختلف شاهدا وغائبا والبارى تعالى موجود فصح ان يرى وقد أورد الفخر الرازى
 على هذا المسلك اعتراضات عديدة وأكد ورودها بقوله وانى غير قادر على الجواب عنها ونحن لنخصها
 ونجيب عنها بحسب الامكان ان شاء الله تعالى الاول لانسلم ان صحة الرؤية امر ثبوتى والذي يحقق ان صحة
 الرؤية امر عدى ان الصحة معقول عدى فتكون صحة الرؤية امر اعدى انما قلنا ان الصحة امر عدى
 لان صحة وجود العالم سابقة على وجوده فلو كانت الصحة امر ثبوتيا لاستدعت محلا ثانيا للاستحالة قيام
 الامر الثبوتى بالنفى المحض ولو كان محلهما ثابا لزم قدم الهيولى على ما نزع الفلاسفة أو شبهه المعلوم كصار
 اليه بعض المستزلة فالصحة اذا ليست حكما ثبوتيا واذا كانت الصحة ليست حكما ثبوتيا لزم ان لا يكون صحة
 الرؤية امر ثبوتيا لانهم من افراد الصحة الثاني سلمنا ان الصحة امر ثبوتى لكن لانسلم صحة التعليل أصلا ورأى
 كيف والشيخ أبو الحسن ممن ينفي الاحوال من المتكلمين لا يقول بالتعليل العقلى فانه لا واسطة عنده
 بين الوجود والعدم والعدم لا يعلى بالوجوب اما واجب لذاته وهو مستغن بوجوبه عن المقتضى أو يمكن
 والممكنات كلها تستند الى الله تعالى خلقا واختراعا فلا علة عنده ولا معقول في العقل الثالث سلمنا صحة أصل
 التعليل فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة فان صحة كون الشيء معلوما حكم وهو غير معال الرابع
 سلمنا صحة تعليل الرؤية لكن لانسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون السواد مرييا مخالفة لصحة
 رؤية الجوهر ولو كانتا متساويتين لصح ان تقوم احدهما مقام الاخرى ولو قامت احدهما مقام
 الاخرى لصح ان يرى السواد جوهر او الجوهر سوادا الخامس سلمنا ان صحة الرؤية حكم عام مشترك لكن
 لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية لعلل مختلفة فان اللونية قدوم مشترك ووجودها معلل بخصوصيات
 الالوان وهي مختلفة السادس سلمنا ان الحكم المشترك لا بد له من علة مختلفة لكن لانسلم ان الوجود معقول
 على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوى وانما هو معقول بالاشتراك اللفظى أو بالتشكيك لانه لو كان

مقولاً بالتواطؤ لكان جنساً للواجب لذاته والممكن لذاته ولو كان جنساً لها لاستدعى الواجب لذاته
فصلاً ويلزم منه تركيب ماهية واجب الوجود كيف والشئ أو الحسن فمن يوافق على أنه معقول الاشتراك
السابع سلمناه حكم عام وإن الحكم العام يستدعى علة مشتركة لكن لا نسلم أنه لا مشترك بين الجواهر
والاعراض سوى الحدوث والوجود والاعتماد في نفي الاشتراك فيما سواهما على الاستقراء لا يصح فانه
عدم علم لا علم بالعدم الثامن خرم الحصر بالامكان وبالركب من الجواهر والاعراض ويحقق ذلك أنالم
نقط جواهر اعراباً عن الاعراض ولا عرضاً عراً عن الجوهر فالمانع أن يكون المصحح للرؤية كونه
جوهراً على الحالة المخصوصة التاسع سلمناه لا مشترك سوى الوجود والحدوث لكن لا نسلم سقوط الحدوث
عن درجة الاعتبار قولكم ان معقوله يرجع الى عدم سابق ووجود حاضر والعدم لا يكون علة للامر
الثابت قلنا لا نسلم ان جزء الحدوث هو عدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم
والوجود بصفة كونه مسبوقاً كيفية حاصلة بثبوته لا نه صفة للوجود والصفة العدمية يمنع قيامها
بالامر الوجودي العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة لكن لم قلتم انه علة بالنسبة الى القديم فان العلة
انما توجب أثرها اذا وجدت في محلها بشرطها فان الحكم كما يعتبر في ثبوته وجود مصححه يعتبر في وجود
شرطه وانتفاعاته وحينئذ لا يلزم من وجود المصحح صحة رؤيته فان الحياة مصححة لكثير من الاحكام
في الشاهد كالالم واللذة والجهل واضداد السمع والبصر والكلام والباري تعالى حتى وجب ذلك ممنوع
عليه الحادي عشر سلمنا وجود المصحح بشرطه لكن لم قلتم انه يكون مصححاً في حقنا ولا يلزم من كون
الشيء مصححاً ان يكون مصححاً بالنسبة الى كل واحد فان صحة كون الجواهر مخلوقة علة بإمكانها ولا يصح
نسبة خالقيتها اليها وكذلك كثير من الاعراض بالاتفاق الثاني عشر ما ذكرتموه منقوض ببقية الادراكات
من الشم والذوق واللمس فان جميع ذلك أحكام مشتركة ويستدعى مصححاً مشتركاً ولا مشترك سوى
الوجود بغير ما ذكرتم فيلزم كون الباري تعالى مذوقاً مشهوراً ملموساً وذلك يفضي الى السفسطة
والكفر الثالث عشر ما أورده البهشية قالوا لو كان علة صحة الرؤية الوجود والوجود مشترك في سائر
الموجودات لزم ان لا يدرك اختلاف المتخالفات لكن يدرك ذلك عند الرؤية فدل على ان الرؤية تتعلق
بالاخص ويتبعه العلم بالوجود الاعم وحينئذ لا يلزم من صحة رؤية بعض الممكنات لتعلق الرؤية بأخصها
تعلقها بكل أخص وهو كقول الاشعري ان بعض المحداث مكسوب للعباد وبعضها غير مكسوب لتعلق
الكسب بالاخص والخصوصيات مختلفة قال الفخر الرازي بعد قوله وأنا غير قادر على الجواب عنها كما تقدم
فن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهذه الطريقة قال ابن التلمساني والجواب عنها بحسب الامكان مع التنبيه
على أوقعها قوله لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي قلنا الدليل عليه أن الصحة نقض لاصحة المحمول على
الممتنع فالصحة أمر ثبوتي لاستحالة تقابل سلبين قوله صحة وجود العالم سابقة على وجوده الخ قلنا
لا نسلم تقدم الامكان وما المانع أن يكون امكان وجود الماهية متقدماً عليها بالذات وان كانا معاً
الوجود كتقدم سائر أجزاء الماهيات عليها فان امكان الممكن من صفات نفسه الذاتية وسائر الصفات
الذاتية متقدمة على ماهي ذاتية له وان كانا معاً في الوجود كما أن المعنوية والكونية سابقة على وجود
السواد وان كانا لا يوجدان متجردين عن السوادية قوله في السؤال الثاني لا نسلم صحة التعليل أصلاً
ورأساً وانه مبنى على اثبات الاحوال والواسطة قلنا الحق أن هذا الدليل لا يتم الا على اثبات الاحوال
والواسطة والدليل على اثباتها أن السواد والبياض يشتركان في المعنوية والكونية ويفترقان
بالسوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فهذه الوجوه وكل وجهه تقع به المخالفة أو
المخالفة بين سائر الأنواع لا يتخلوا ما أن تكون موجودة أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة أو موجودة
معدومة معاً والاخير باطل بالقطع والاقل باطل والاكثر لا يمكن للشيء الواحد وجودان فبتعين الثابت

وهو انما صفات لا موجودة ولا معدومة وهي المعبر عنها بالثابت والحال لا يقال فلا احوال أيضا مشتركة في الحالية ومفترقة بالعموم والخصوص وما به الاشتراك غير ما به الافتراق وقد زعمت ان ما به الاشتراك والافتراق احوال فيلزم اثبات الاحوال للاحوال ثم يعود التقسيم في تلك الاحوال الثانية والثالثة ويلزم التسلسل لاننا نقول انما يلزم التسلسل ان لو كان تمايز الاحوال بصفات نفسية كتمايز الانواع ليكننا نقول ان الاحوال انما تمايز بالاضافات لانها لو تمايزت بأنفسها لزم اثبات الحال للحال وتكون ذاتا فتمايز حالة التمييز عن غيرها باضافتها الى ذات الجوهر وتمايز العالمية باضافتها الى ذات العلم وكذلك القادرية باضافتها الى ذات القدرة وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل قوله في السؤال الثالث سلمنا صحة تعليل بعض الاحكام فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة وانما تتوقف على مذهب قلنا الدليل على توقفها انما لو لم تتوقف لصح رؤية المعدوم والموجود كما صح أن يعلم ولما تخصص محلها ولم يعم دل على افتقارها الى المصحح قوله في السؤال الرابع لانسلم أن صحة الرؤية حكم عام مشترك بل الصحة تختلف بحسب ما يضاف اليه قلنا لا نفني بكون الحكم عاما بالنسبة الى شيئين فصاعدا الا أن المعقول من كل واحد منهما من ذلك كالمعقول من الاسترخاء بحيث لو سبق أيهما كان الى الذهن لم يدرك العقل تفرقة بينه وبين الاسترخاء كالعلم من حيث هو علم بالاشياء المختلفة ولو اقتضى اختلاف المتعلق اختلاف نوع المتعلق لما عقل عموم بين شيئين البنية كذلك صحة الرؤية لا تختلف بكون المرفق جوهر او لا عرضا ومن الدليل على انما مشتركة صحة انقسامها الى رؤية كذا ورؤية كذا ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركا قوله في السؤال الخامس لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلة مختلفة قلنا لان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تميز باعتبار ذاتها اذ لا حقيقة لها من نحو ذاتها وانما تميز باعتبار المعاني الموجبة لها فلو علمنا العالمية بغير العلم لكان ذلك قلبا لجنسها وقاب الاجناس محال لا يقال لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وذلك يوجب تعليل الواحد بالنوع بالعلة المختلفة كما تقدم من أن الحصة من اللونية الموجودة معللة بخصوصيات الالوان لانا نقول لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد كما مثلتم وانما يمنع كون الاخص علة للحصة النوعية ولان الفصل قد يكون صفة كالباقى والصقة تفتقر في وجودها الى وجود ذلك الاعم فكيف يكون علة في وجوده قوله في السؤال السادس لانسلم أن الوجود مشترك بمعنى انه مقول بالتواطؤ قلنا الدليل عليه اننا نعلم بالضرورة انقسام الوجود الى واجب لذاته ويمكن لذاته ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركا ومن زعم انه مقول بالاشتراك وان وجود كل شيء حقيقته والحقائق مختلفة فيكون مختلفا لا يصح لان وجود الباري معلوم لنا وما هيته غير معلومة لنا والمعلوم غير ما ليس بمعلوم وأما من زعم انه بالاشكك على الممكن والواجب وأنه لواجب الوجود أولى وأولى فنقول كون الوجود لواجب الوجود أوليا وأولو لا يخلو اما أن يتوقف معقول الوجود على هذا القيد أولا فان توقف وجوده عليه لزم التركيب في وجود واجب الوجود وهو محال وان لم يتوقف على تلك الزيادة لزم التواطؤ وقوله لو كان متواطئا لكان جنسا قلنا لانسلم لانه لو كان جنسا لتوقف فهم ماهية ما يقال عليه على فهمه لان الجنس ذاتي ولما أمكننا أن نعقل ماهية الجبة والباروان نطلب الدليل على انهما هل هما موجودتان معدتان أم لا علم أن وجودهما غير ماهيتهما قوله في السؤال السابع لم قائم انه لا مشترك الوجود والحدوث ليلزم من ابطال التعليل بالحدوث التعليل بالوجود قلنا اذا تقرر أن الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول ما به الاشتراك من هذه المختلفات لا يخلو اما أن يكون نفيا أو اثباتا والنفي لا يصلح أن يكون مصححا للرؤية والاصح رؤية المعدوم ولا تمنع رؤية الوجود والاثبات اما أن يتقيد بالوجود أولا فان لم يتقيد كان حالا ويلزم أن لا يرى الوجود وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفا لا جائز أن يتقيد

بكونه صفة والا لما روي الموصوف ولا بكونه موصوفا والا لما رويت الصفة فتعين أن يكون موجودا
مطلقا لا يتخلو اما أن يكون وجود المرنى أو غيره لاجزائهم أن يكون غيره لوجوب اختصاص العلم
بمحل فتعين أن يكون انما روي لوجوده قوله في السؤال الثامن وهو خرم الحصر بالامكان فانه أيضا
مشترك وبالركب والجوهر والعرض فنقول ما ذكرناه من التقسيم جائز فان الامكان لا يتخلو اما أن
يكون عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود أو يتقيد بالوجود فان كان عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود لزم أن
لا يري الموجود وان تقيدا بالوجود لزم التركيب في العلة العقلية وهو محال وانما قلنا ان التركيب
في العلة العقلية محال لانه لو جاز التركيب فيه لزم نقض العلة العقلية وتخلف الحكم عن العلة وهو
محال بيان المردم انه لو كان المجموع علة للثبوت لكان عدم كل واحدة من ذلك المجموع علة لعدم
تلك العلة فان المجموع يكفي في عدمه عدم بعض أجزائه فان انعدم أحد جزئها ثم انعدم
بعد ذلك الجزء الآخر فلا يتخلو اما أن يوجب عدم ذلك الجزء الثاني عدم العلة أولا فان لم يوجب
عدمها لزم أن لا يكون عدم أحد الجزئين علة لعدم المركب وقد فرضناه علة هذا خلف وإذا وجب
عدمه كان تحصيله للحاصل وانه محال وبهذا يندفع ما ذكره من احتمال التعليل بالمركب من الجوهر
والعرض ويبطل التعليل بوجودين بوجه آخر وهو أن العلة يقتضي حكمها لنفسها ووجه الاقتضاء
وصفها ويمتنع حصول الصفة الواحدة بوجودين قوله في السؤال التاسع لانسلم سقوط الحدوث
عن درجة الاعتبار وان الحدوث هو الوجود المقيد بمسبوقية العدم والمسبوقية أمر يقارب الوجود
وان ذلك كيفية وصفه للموجود قلنا الحدوث صفة اعتبارية لاحتمالية لانها لو كانت صفة حقيقية
ثبوتية لامتنع القول بقدمها ولو كانت حادثة وحدوثها صفة ثابتة فاعلم ان لزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل
فتعين أن الحدوث لا ينفصل الا بشركة من العدم والعدم لا يصح أن يكون علة ولا جزأ من العلة قوله
في السؤال العاشر انه كما يعتبر في ثبوت الحكم ثبوت العلة ولا بد أن تكون موجودة بشرطها وانتفاء
مانعها فلم قلتم ان الامر ههنا كذلك بالنسبة الى القديم قلنا العلة يقتضي حكمها لنفسها أي بما وجدت
وما يقتضي لنفسه وذاته لا يتأخر مقتضاه عن تحقق ذاته فلو توقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع لكان
ذلك الشرط والانتفاء جزأ من علة اقتضائه وبعود المحذور من تركيب العلة لا يقال فالعلم يقتضي
كون محله عالما وهو مشروط بالحياة لان مقول الحياة شرط في وجود العلم في اقتضائه قوله في السؤال
الحادي عشر لم قلتم انه اذا كان مصححا في الحكم يلزم أن يكون مصححا بالنسبة الى كل أحد حتى
يلزم أن يصحح رؤيته لنا قلنا حكم العلة العقلية يجب طرده وقد حققنا انه مصحح بالنسبة أيضا فيما
تعلق به رؤيتنا وانه مشترك وقوله ان صحة خلق الجواهر معللة بامكانها ولا يصح بالنسبة اليها قلنا
لانسلم ثبوت حكم الخالق لنا في صورة ما يلزم من تعيين علمها أن يطرد في صحة خلق الجواهر لنا فان
قبل فيلزم منكم ذلك في الكسب الذي أثبتتموه فانكم وان نفيتم عن العبد الخلق لم تنفوا عنه الكسب
قلنا لانسلم ان تعلق أكسابنا ببعض الافعال كان بمعنى يوجد بالنسبة الى حدوث الجواهر ولا يتم
النقض ما لم تعينوا مشتركا وهو علة الكسب لنا وتحققوه فيما سلم امتناع تحقق الكسب فيه قوله
في السؤال الثاني عشر ما ذكرتموه ينقض ببقية الادراك كالشم والنور واللمس فان ليلكم مطرد
فيه ولا يصح تعلقها به تعالى قلنا من مقدمات دليلنا ان الابصار تتعلق بالمتغيرات بالجواهر والاعراض
بالضرورة وهذه قضية مدركة بالحس ولانسلم تعلق ببقية الادراك بالمتغيرات فان كل ادراك منها يتعلق
بنوع من الاعراض فلم يوارد الدليل وأجاب بعض الاصحاب بان هذه لا تنفك عن اتصالات جسمانية
فيمتنع تعلقها به تعالى بخلاف الرؤية ولقائل أن يقول على هذا ان صح اثبات الرؤية بدون اشتراط
بنية مخصوصة وانبعثت أشعة واتصالها بالمرئي وان المرنى في غير جهة من الرائي وان جميع ذلك شروط

عن أبي يزيد انه قال رأيت ربي في المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك وتعال وورأى
أحمد بن خضرويه ربه في المنام فقال يا أحمد كل الناس يطلبون مني الا بأبي زيد فانه يطلبني وروى
عن أحمد الزيات وأبي الفوارس شاه بن شعاع الكرماني ومحمد بن علي الترمذي والعلامة شمس
الآلة الكردي رحمه الله انهم رأوه وقد حكى لي متعلم زاهد كان يختلف الى بخاري انه رآه وقد رأيت
فيها شابا متعبدا لا يختلط بالناس وكان يرى في الليالي فسألت عن حاله فقالوا انه رأى ربه ولان ما جاز
رؤيته في ذات لا يختلف بين النوم واليقظة وذلك لان الرائي في النوم هو الروح لا العين وذلك نوع
مشاهدة يحصل في النوم واذا جاز هذا في اليقظة لقوله عليه الصلاة والسلام أعبد الله كأنك تراه
فلان يجوز في النوم والروح في حالة النوم أصفى أولى والرأي في النوم الروح وهو لا يوصف بالحدث
وقولهم ما يرى في النوم خيال ومثال لانسلم بانه منحصر في ذلك وهذا الكلام منكم نظير قول المعتزلة
ان ما يرى في الشاهد جسم أو عرض أو جوهر والباري منزه عن ذلك فلا يرى فكل ما أجبنا لهم ثم
فهو جواب لكم

(فصل) * قال النسفي المعدم ليس بمرتضى كما انه ليس بشئ وهاتان مسئلتان أما الاولى فقد جرت
المناطرة فيها بين الامام الزاهد نور الدين الصابوني والشيخ رشيد الدين فقال الامام الطريق فيه النقل
والعقل أما النقل فتدأقني أئمة سمرقند وبخاري على انه غير مرتضى وقد ذكر الامام الزاهد الصفار في
آخر كتاب التلخيص على أن المعدم مستحيل الرؤية وكذا المفسرون ذكروا في التفسير أن المعدم لا يصلح
أن يكون مرتضى الله تعالى وكذا قول الساف من الاشعرية والماتريدية ان الوجود علة جواز الرؤية
ناطق بهذا اذ العلة العقلية شرطها أن تكون مطردة معكسة وأما العقل فلان الشعر الاسود بياضه
معدم في الحال لا بخالوا ما أن رآه في هذا الشعر أو في شعر آخر أو لا في محمل فان رآه في هذا الشعر فقد
رآه أسود وأبيض في حالة واحدة وهو محال وان رآه لاني محمل فهو محال والمحال ليس بمرتضى اجماعا وكذا
في الشخص الحي ان رأى موته فيه فقد رآه حيا وميتا في زمان واحد وان رآه في شخص آخر فيكون
الموت صفة ذلك الشخص وان لاني محمل فكما مر قال الشيخ فان كانت موجودة في الازل على هذه
الهيئات وكان الله راياها في الازل كما هو راءها في الحال قال الامام هذا قول بقدم العالم لانك صرحت بانها
موجودة في الازل وان قيدت بقولك في علم الله وفيه تناقض لان المحدث لا يكون موجودا في الازل فانها
لو كانت موجودة في الازل لكان ايجاد الباري اياها ايجاد الموجود ولان المحدثات لو كانت موجودة في علم
الله تعالى لكان الله تعالى رايا للموجود لا للمعدم وهذا يعزل عن الخلاف والخلاف انما وقع في رؤية
المعدم قال الشيخ الرؤية صفة الله تعالى وهي كاملة غير قاصرة كسائر صفاته ولولم يكن المعدم
مرتبا له لتطرق القصور في صفته وهو منزه عنه قال الامام نعم لا قصور في صفته لكن الواحد تحت صفاته
ما لا يستحيل اضافته اليه لا ما لا يستحيل فالقدرة صفة الله تعالى ثم ما يستحيل أن يكون مقدورا لا يستقيم
اضافة القدرة اليه كذا ان الله تعالى وصفاته والمستحيلات كالولد والصاحبة والجمع بين الضدين فكذا
هنا رؤية كاملة ولكن المعدم لما لم يصلح أن يكون مرتبا لا يستقيم اضافته رؤيته اليه قال الشيخ لما
كان الباري قديما بصفاته كانت رؤيته قديمة فلولم تكن المحدثات مرتبة له في الازل والخلق صفة قديمة
له والخلق لم يكن في الازل وحين أوجده صار مخلوقا له بعد ان لم يكن مخلوقا له في حال العدم ولم يقع التغير في
صفة الخلق هكذا هذه المحدثات حين كانت معدومة لم تكن مرتبة له لاستحالة رؤيته وحين وجدت صارت
مرتبة له ولا يقع التغير في صفته واعلم اننا نقول انه تعالى راء للعالم في الازل ولا كنا نقول انه رأى في الازل
لانا لو قلنا بانه راء للعالم في الازل لاقتضى وجود العالم في الازل وهو محال وحين وجد العالم نقول بانه خالق
للعالم وهذا التغير وقع في المضاف اليه لاني المضاف قال الشيخ اذا جاز أن يكون العالم معلوما له في الازل وان

لم يكن موجودا فلم لا يجوز أن يكون مرئيه في الازل وان لم يكن موجودا قال الامام قياس الرؤية على العلم لا يستقيم لان العلم يتعلق بالمعدوم والموجود وأما الرؤية فلا تتعلق بالامور وجود فلما آل البحث الى هذا رجع الشيخ وقال ان المعدوم ليس يرى وهذه الاسئلة والاجوبة كانت بالفارسية فقلتها بالعربية قلت وقد نقلت هذا السياق من الكتاب من نسخة سقيمة فليتأمل الناظر فيه ثم قال وأما المسئلة الثالثة فنقول ان المعدوم اذا كان بمنزلة الموجود فقد انتفى وعلينا ان نفي محض وليس بشئ ولا بذات وأما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقال أصحابنا انه قبل الوجود نفي محض وليس بشئ ولا بذات وهو قول أبي الحسن البصري من المعتزلة وقال جمهور المعتزلة انها ماهيات وحقائق وذوات حاتية وجودها وعدمها والحاصل انه لا يمكن تقرر الماهيات منفكة عن صفة الوجود عندنا لان الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها لكانت موجودة حال عدمها فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وهو محال وهذا لان الماهيات لو كانت متحققة في الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متشاركة في كونها متحققة خارج الذهن أمرا مشتركا رائدا على خصوصياتها ولا معنى للوجود الا هذا التحقيق فيلزم أن يكون حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود واحتجوا بأن المعدومات متميزة في أنفسها وكل ما يتميز ببعض البعض فهي حقائق متعينة في أنفسها ولا معنى لقولنا المعدوم شئ الا هذا وهذا لاننا نعلم ان غدا تطلع الشمس من مشرقها لا من مغربها وهوان الطلوعين معدومان في الحال ونحن نعلم الا تميز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدومات والدليل على ان كل متميز ثابت متحقق لان المتميز هو الموصوف بصفة لاجلها امتاز عن الآخر ومالم تكن حقيقة متقررة امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز والجواب ان ما ذكرتم منقوض بالامتياز فاننا نقول شريك الاله محال والجمع بين الوجود والعدم ممنوع وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين محال وتميز بين كل واحد منهما مع ان هذه الامتناعات نفي محض وليست ذوات ولا حقائق وماهيات بالاتفاق ولان الوجود والثبوت مترادفان عند العقلاء فلو كانت ثابتة في الازل لكانت موجودة نية وهو محال وقوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم عند وجودها ونسكهم بقوله تعالى انما قولنا لشيئ اذا أردناه أن نقوله كن فيكون وقوله ولا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله حيث سمى ما سيكون أو سيفعله غدا شئاً ليس بشئ لان هذا من قبيل اطلاق اسم الشئ باسم ما يؤل اليه على ان هذا يقتضي اطلاق الشئ على المعدوم ولا يقتضي كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة وعرض وحركة وأنتم قائلون بذلك كله وكان ما ذكرتم من النقوض مختلا والله أعلم (الاصل العاشر العلم بأن الله عز وجل واحد) ان قلت لم آخر المصنف لتوحيد مع انه المقصود الاله الذي دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد وهو اعتقاد الوحدة في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسر ما عقد عليه الاصول السابقة أوصافا للباري سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحده به ذاته تعالى من سائر الذوات من الارضية والادبية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم يقدم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت لان الكلام في ذلك تنمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها واعلم ان الوحدة تكلف بمعنى انتفاء قبول الانقسام بمعنى انتفاء الشبهة والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا أما الاول فلتعاليه عن الوصف بالسكمية والتركيب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثاني فحاصله انتفاء المشابهة له تعالى بسائر الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الاصل لانسانها بالدليل وقوله (لا شريك له) الشريك فاعيل من الشراكة وهو كون الشئ بحيث يتحد مع غيره في شئ موضوعا كان أو محمولا صفة أو موصوفا متعلقا أو اترام كده بقوله (فرد) أي منفرد بصفات الجلال وصفات الاكرام (لا ندله) أي لا شبيه له ثم ان الوحدةانية هي الصفة الخامسة من الصفات السلبية كما أشيرنا اليه

جاز ان يرى كذلك (الاصل
العاشر) * العلم بان الله
عز وجل واحد لا شريك له
فرد لاندله

أولاً وهي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات والأفعال فوحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتاً مركبة من جواهر وأعراض والتعدد المنفصل بأن تكون ذات تماثل ذاته ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن تكون له قدرتان وإرادتان وعلمان فأكثر إلى آخرها والتعدد المنفصل بأن تكون صفة في ذات تماثل صفاته الأزلية ووحدانية الأفعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو إيجاد لغیره تعالى من الممكنات واليه أشار بقوله (انفرد بالخلق والابداع واستبد) أي استقل (بالإيجاد والاختراع) وقد تقدم أن الاختراع خاص بالله عز وجل والفعل يطلق على القديم والحادث لأنه في حق الله تعالى حقيقة لأنه هو الذي اخترعه وأما في حق الحادث فيجوز أنما هو عبارة عن مباشرتهم للأشياء وتحريكهم لها والإيجاد والخلق أيضاً خاصان بالله تعالى (لا مثل له يساويه) المثل هو ما يسد مسد الشيء وقد يقال للذي يشاركه في الصفات النفسية وقد يقال هو الذي يشاركه الشيء فيما يجب ويجوز ويستحيل (ولاضدله) في ملكه (فيما نازعه ويناويه) أي يعارضه والمناوأة والمنازعة يكونان على سبيل المعاندة والمعاندة هي كون الشيء بحيث يستلزم كل منهما نقيض لازم الآخر وقد يقال أنه ينهم من سياق المصنف أن الوحدانية عبارة عن مجموع أمور ثلاثة نفي الكثرة في ذاته ونفي النظر في ذاته وصفاته وانفراده بالخلق والاختراع وفي عبارة بعض المتأخرين الوحدانية عدم الاثنية في الذات العلية والصفات والأفعال وإن شئت قلت هو نفي الكمية المتصلة والمنفصلة ونفي الشريك في الأفعال عموماً فجعل الأفعال مندرجة تحت عدم وجعل نفي الشريك في الأفعال عموماً معطوفاً على نفي الكمية المتصلة والمنفصلة فاقضى أنه ليس من محال فيما نأمل وإذا جعلنا الوحدانية بمجموع تلك الأمور لأن كل واحد منها تحقق به الوحدانية فيقال إن اشتمال الوحدانية على تلك الثلاثة لا يصح أن يكون من اشتمال الكل على أجزائه ولا الكلي على جزئياته أما الأول فهو منافٍ لقول بعض المتأخرين بأن الوحدانية عدم الاثنية فجعلها شيئاً واحداً وهو العدم المضاف إلى تلك الأمور فتلك الأمور ليست بأجزاء لها وأما الثاني فظاهر لعدم وجود ضابط تقسيم الكل إلى جزئياته من صدق اسم القسم على كل من الأقسام فلا يصح هنا أن يقال نفي الكثرة عن الذات ووحدانية الخ أشار لذلك الشهاب الغنبي في حاشية أم البراهين

(فصل) * قال السعوسي في شرح الكبير ما حاصله أن عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الأول ما لا يثبت إلا بالدليل العقلي وهو كل ما يتوقف ثبوت المجردة عليه كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وإرادته وحياته إذ لو استدل بالسمع على هذه العقود لزم الدور الثاني ما لا يثبت إلا بالسمع وهو كل ما يرجع إلى وقوع جائر كالبعث وسؤال المليك والصراط والميزان والثواب والعقاب ورؤيته سبحانه وغير ذلك لأن غاية ما يدرك العقل من هذه الأمور جوازها أما وقوعها فلا طريق له إلا بالسمع الثالث ما يثبت بالأميرين بحيث يستقل كل منهما بالدلالة وهو ما ليس بوقوع جائر ولا يتوقف ثبوت المجردة عليه كالسمع والبصر والكلام وكجواز الأمور التي أنشأ الشرع بوقوعها وتكديوث العالم وقد اختلف في معرفة الوحدانية هل هي من القسم الثالث فيصح الاستناد فيها إلى كل من السمع والعقل وقبل بل هي من القسم الأول الذي لا يثبت إلا بالعقل قال والحاصل أنه لا خلاف في صحة الاستناد إلى العقل وحده في عقد الوحدانية واختلف في صحة الاستناد فيها إلى السمع وحده فقيل نعم وقيل لا والأول رأي إمام الحرمين والفخر الرازي والثاني رأي بعض المحققين واليه مال شرف الدين ابن التلمساني وهو الذي اخترت في هذه العقيدة اه قال الغنبي فأنت ترى الشيخ قد مال إلى عدم صحة الاستناد إلى السمع وحده في معرفة الوحدانية لكن ينبغي أن يتيقظ أن هذا الخلاف هل هو جاري في وحدة الذات وفي وحدة الصفات وفي وحدة الأفعال أو هو خاص ببعضها يحتاج إلى تأمل وقال الجلال الدواني أعلم أن التوحيد إما بمحصور وجوب الوجود أو بمحصور الخالقية أو بمحصور المعنوية قال ولقد مررت بالإشارة إلى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد

انفرد بالخلق والابداع واستبد بالإيجاد والاختراع لا مثل له يساويه ويساويه ولاضدله فيما نازعه ويناويه

الواجب لكان مجموعهما محكلا محتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا أحدهما ولا غيرهما أما الأول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه وأما الثاني والثالث فلاستحالة كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثاني أشير اليه في الآلية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز أن يتفقا فلا يلزم الفساد والثالث وهو حصر المعبودية وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلامهم دعوا المكلفين أولا إلى هذا التوحيد ونهوه عن الاشرار بالله في العبادة قال الله تعالى أتعبدون ما تحتون والله خلقكم وما تعملون اه وبه تعلم تفصيل ما أجمل في كلام الشيخ السنوسي آتفا في اعتماده على ما مال اليه ابن التلمساني

(فصل*) وقعت لهم عبارات في تفسير التوحيد ففي شرح الكبري للسنوسي نقلا عن ابن التلمساني التوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار بها وفي شرح الوسطى حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشركة في الالهية وخواصها وفي بعض حواشي شرح العقائد النسفية مثل ذلك زاد وأراد بالالهية وجوب الوجود والقدم الذي أوتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني والقيام بنفسه وقال بعض المحققين حقيقة اثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات فليس كذاته ذات ولا كصفته صفة وقال ذو النون حقيقة التوحيد أن تعلم ان قدرة الله تعالى في الاشياء بلا علاج وصنعه بلا مزاج وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه وقال بعضهم من ترك أربعا كل توحيد وهي كيف ومتى وأين وكه فالأول سؤال عن الكيفية وجوابه ليس كمثل شيء والثاني سؤال عن الزمان وجوابه ليس بتقييد زمان والثالث سؤال عن المكان وجوابه ليس بتقييد مكان والرابع سؤال عن العدد وجوابه هو الواحد الاحد ثم شرع المصنف في الاستدلال على الوحدة فقال

(و برهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) وهل هذا البرهان اقناعي أو قطعي يأتي الخلاف فيه (وبينه) أي البرهان وهو الآلية أي بيان وجه دلائلها (انه لو كانا اثنين) أي لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالهية التي منها الارادة وتعمام القدرة (وأراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقصورا) قد قصرت قدرته (مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومداغته كان الثاني قويا فاهرا) وفي بعض النسخ فاهرا ويسمى هذا البرهان عند القوم برهان التمايز ويقال له أيضا برهان التطارد وقد اختلفت عبارات القوم في تقرير هذا البرهان بعبارات مختلفة فقال شيخ مشايخنا في املائه على البخاري مانصه انه قد قام البرهان القاطع على وجوب عدم قدرته وارادته لجميع الممكنات فلو قدر موجوده من القدرة على ايجاد ممكن تامثل ماله تعالى لزم عند تعلق تلك القدرتين أن لا يوجد شيء من العالم بهما لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل أو كون الآخر الواحد أثرين لان المسألة مفروضة بما لا ينقسم كالجوهر الفرد فلا بد من عجزهما ان لم يوجد بهما ومن عجز أحدهما ان وجد بأحدهما دون الآخر ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لانه مثله واذا لزم عجزهما في هذا الممكن لزم عجزهما في سائر الممكنات اذ لا فرق وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لانه خلاف الحس والعيان واذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فبح الاختلاف أبين واليه الاشارة بالآلية وقال ابن القشيري في التذكرة الشريفة الدليل على وحدانيته تعالى انه لو كان للعالم صانعان فصاعد الم يحل اما أن يكونا قادرين فلو كانا قادرين على الكمال لجاز في العقول تمايزهما بان يريد أحدهما بقاء الجسم في حالة معينة ويريد الآخر فناءه في تلك الحالة فاذا قدر على تنفيذ ارادتهما أدى ذلك الى المحال وهو أن يكون الجسم الواحد موجودا معدوما في حالة واحدة وما أدى الى المحال فهو محال وان كانا عاجزين أو كان أحدهما عاجزا فالعاجز لا يصلح للالهية لانا بينا ان الصانع قديم وعجز قديم محال لان العجز لا يكون الا عن فعل بعجز عنه ومالم يتصور الفعل لم يتصور

وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وبينه انه لو كانا اثنين وأراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومداغته كان الثاني قويا فاهرا والاول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا

العجز وتقدير الفعل في الازل محال وان لم يكونا قادرين على السكال فافترض الدليل في أن يريد أحدهما
 وجود جوهره يريد الآخر أن لا يوجد هذا اذا لم يقدر أحدهما على شيء من الاعراض فلنفترض الدليل
 في أن يريد الآخر خوضه ويذكر الدليل بأسره اه وقال اهل العلم الحارمين في باع الادلة الدليل على وحدانية
 الاله انما لو قدرنا الهين وفرضنا عرضين فان جواز ارادة أحدهما لاحد الضدين وارادة الثاني للثاني استحالة
 نفوذ ارادتهما واستحالة أن لا تنفذ ارادتهما جميعا لا متنازع وجود الضدين والخلو منهما وان نفذت ارادة
 أحدهما كان الثاني مغلوبا مستكرها وان لم يجز اختلافهما في الارادة كان محالا اذ وجود أحدهما
 ووجود صفاته يستحيل أن يمنع الثاني من أن يريد ما يصح ارادته عند تقدير الانفراد والعاجز منخط عن
 رتبة الالهية وذلك مضمون الآية والمعنى لتناقض أحكامهما من تقدير قادرين على السكال وقال شارحه
 ابن التلمساني مانعه الوحدة عبارة عن سلب الكمية والكثرة والبارى تعالى واحدا في ذاته لا انقسام له
 وواحدا في صفاته لا نظيره وواحدا في الهية ومملكه وتديره لاشريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره والغرض
 من هذا الفصل اقامة الدليل على استحالة موجودين بوصف كل واحد منهما بالالهية والاله هو العام القدرة
 العام الارادة العام العلم وسائر الصفات الذي ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فلو فرضنا الهين بهذا النعت
 وقدرنا فعلين متقابلين لا يمكن الجمع بينهما ولا الخلو عنهما كفرض جسم أراد أحدهما تحريكه والاخر
 تسكينه أو أراد أحدهما احياءه وأراد الآخر اضماتته فلا يخلو اما أن ينفذ مراده مامعا أولا أو مراد
 أحدهما دون الآخر ولا مزيد في العقل على هذه القسمة فان نفذ مرادهما لزم أن يكون الجسم ساكنا
 متحركا حيا ميتا في حالة واحدة وذلك محال لانه جمع بين الضدين وان ينفذ مرادهما لزم الخلو عن المتقابلين
 ويلزم قصورهما معا ونقصهما لعدم نفوذ ارادتهما وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ
 الارادة هو الاله الحق والثاني عاجز ناقص منخط عن رتبة الالهية ثم قال وهذه الدلالة هي التي أرشد اليها
 الكتاب العزيز بقوله لو كان فهم آلهة الا الله لفسدنا اه وقال النسفي في شرح العمدة تقرير دلالة
 التمايز التي عول عليها جمهور المتكلمين هو انه ان فرض الهان قادران متمثلان في صفات الالهية يؤدي
 الى اجتماع الضدين أو عجز القادرين المتمثلين أو عجز أحدهما والسكك محال وما يؤدي الى المحال محال
 وهذا لان فرضنا الهين قادرين على جميع المقدورات فان أراد أحدهما أن يخلق في شخص حياة والاخر
 أراد أن يخلق فيه موتا فان حصل مرادهما لزم الجمع بين الضدين وان تعطلت ارادتهما لم يحصل في المحل
 لا هذا ولا ذلك ثبت عجز كل واحد عنهما لتعطل ارادته وامتناع ما يريد اثباته بمنع صاحبه اياه اذ لو ارادة
 صاحبه ضد مراده لحصل مراده ونفذت مشيئته وان نفذت ارادة أحدهما دون الآخر كان الذي
 تعطلت ارادته عاجزا والعاجز مستحيل أن يكون الهالان العجز من مراتب الحدوث اه وقال البكي
 في شرح الحاشية عمدة الاشاعة في اثبات الواحدية من جهة العقل الدليل الموسوم بدلالة التمايز وحاصله
 أن يقال صانع العالم واحد بمعنى انه ليس مؤلفا من أجزاء حتى ينقسم اليها فيلزم نفي الحكم أعني القدار
 عنه وانه واحد بمعنى انه لا ثاني له فيلزم نفي الحكم المنفصل عنه اما الواحد بالمعنى الاول فقد تقدم اما
 الثاني فلانه لو كان صانع العالم أكثر من واحد لزم أن لا يوجد شيء من العالم والتالي باطل بالضرورة
 فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه على ذلك التقدير لو أراد أحدا لا الهة وجود شيء من العالم فاما أن يريد
 الآخر وجوده أم لا وعلى ذلك فاما أن يريد العدم أم لا يريد لا عدما ولا وجودا والتالي باطل بأقسامه
 فالمقدم مثله اما الملازمة فلضرورة الحصر وأما بدلان التالي فالقسم الاول وهو أن يريد الآخر الوجود
 فهو محال لما يؤدي اليه من اجتماع مؤثرين على أثر واحد ومقدور واحد بين أن نفذت ارادتهما
 والعجز والترجيح من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما والعجز ومخالفة الواقع أو وقوع المحكم بنفسه
 ان لم تنفذ ارادة واحد منهما واما القسم الثاني وهو أن يريد الآخر عدمه فهو محال أيضا لما يؤدي اليه

من اجتماع التقيضين ان نفذ تامعا أو ارتفعا فلهما ان لم تنفذا مع العجز وال ترجع من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما وأما القسم الثالث وهو أن لا يريد الا سخر وجودا ولا عدا ما فعدم ارادته لا يتخلو اما أن يكون لاجل ارادة الا سخر وهو محال لما يلزم من العجز وترج أحد المثلين أولا لاجلها فارادته للوجود أو لعدم إمكانية الوقوع على ذلك التقدير وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم وقوع ارادته لاحدهما لكن ارادته محال على ذلك التقدير فيكون محالا وما استلزم المحال فهو محال فالاله الزائد على الاله الواحد محال وهو المطلوب اه قلت وهذا السياق الذي أورده فيه ملط برهان التمانع مع برهان التوارد والالية محمولة على كل منهما ولكن لم يشر الى برهان التوارد أحد الا الكسبلي في شرح العقائد النسفية ونص تحريره انه لو وجد الهان يلزم أن لا يوجد شيء من الممكنات وعلان التالي ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما أن لا يستند اليهما معا فلا يكون واحد منهما الهأ أو الى كل منهما فيلزم مقدور بين قادرين أو الى أحدهما فيلزم الترج بلا مرجح اذ صلاحته المبدئية مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى أحدهما دون الا سخر ترج بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير أحدهما بمجرد اختياره دون الا سخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسكه في شمول قدرته تعالى وفي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى اه وقد ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازي في عقيدته ونو الخير القزويني في صححة الحق والامام نور الدين الصاوي في عمدته وابن فورك في المدخل الاوسط بنحو مما تقدم من السياقات بأدنى مخالفة في التعبير ولم أتقيد بابراد تلك النصوص اذ كان ما سلكها الى ما سقت من عبارات المذكورين أولا

* (فصل) * قال السعد في شرح المقاصد ان أريد بالفساد في الالية عدم التكوّن فتقر به أن يقال لو تعدد الاله لم تتكوّن السماء والارض لان تتكوّن اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثاني فلا متنازع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه يلزم ترج بلا مرجح وان أريد به الخروج عما هو عليه من النظام فتقر به انه لو تعدد الاله لكان بينهما التمانع والتغالّب وتميز صنع كل منهما عن صنع الا سخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الأنواع وترتب الآثار اه وقد اقتصر الخبائي في حاشيته على العقائد على الجملة الاولى منها الى قوله بلا مرجح وقال ورد عليه ان الترديد على تقدير التمانع الفرضي فيثبت رد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا وأما على الاطلاق فيثبت يمكن اختيار الاول وكما القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجهه يكون للقدرة الاخرى مدخل كفي أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد أحدهما الوجود بقدرة الا سخر أو يفوض بارادته تكونين الامور الى الا سخر فلا استحالة فيه اه

* (فصل) * قد أوسع الكلام في أدلة التوحيد فيما رأيت الامام أبو منصور التميمي في الاسماء والصفات فأورد فيه خمسة أدلة وشرط في برهان التمانع شروطا لم أر من تعرض لها من المتكلمين ونحن نورد لك كلامه بتمامه ليكون تبصرة للناسر يستفيد منه ولقرابة هذا الكتاب ربما لا يوجد في أكثر البلاد فقول قال في بيان أدلة الموحدين على توحيد الصانع وبما يدل على ذلك انه اذا ثبت لنا حدوث العالم وثبت انه لا بد له من محدث لاستحالة وجود فعل بلا فاعل كاستحالة وجود ضرب بلا ضارب ووجود نسخ وكاتب بلا ناسخ وكاتب كان اثبات محدث واحد لجميع الحوادث صحيحا وكانت الاعداد ما زاد عليه متعارضة فلو جاز أن يكون للعالم صانعان لجاز أن يكون له ثلاثة صانعين ولجاز أربعة وأكثر منها الى نهاية ولا يلزم مناعلى هذا الدليل اذا أوجبنا صانعا واحدا ان نجيز أكثر منه

لان الواحد أوجب الدليل بوجود الصنع وظهور الحوادث والزيادة على الواحد لا وجه لدليل لان
 الصنع لا يقتضي أكثر من صانع واحد ودليل آخره وان لو جاز أن يكون للعقلاء والجمادات وسائر
 الحوادث صانعان أو أكثر من صانع واحد لم يصل الواحد من العقلاء الى معرفة صانعه بعينه لبعيدته
 بعينه وبشكره على انعامه عليه ولم يكن صانعه قادرا على تعريفه اياه وانه هو الذي صنعه دون غيره
 لان غيره قد يصنع مثل صنعه وفي هذا تعجز الصانع عن تعريف مصنوعه العاقل ما يدل عليه والعاخر
 لا يكون الها صانعا ودليل ثالث لو كان للأجسام صانعان أو أكثر لم يخل أن يكون كل جزء من العالم
 فعلهما جميعا أو يكون بعض العالم فعل أحدهما وبعضه فعل الآخر ويستحيل حدوث كل واحد من فاعلين
 محدثين له لانه باخترع أحدهما يوجد فلا معنى للاختراع الآخر منهما له ولان قدرة كل واحد منهما
 ان كانت لا تصلح لاختراع الشيء إلا مع قدرة الآخر استحالة صلاحهما بمجموعتين لاختراعه لان ما يصلح
 للاختراع مع ما لا يصلح للاختراع لا يقع بهما الاختراع لان ما استحالة في الآخر لم يتغير بالاجتماع وما وجب
 في الآخر لم يتغير بالاجتماع وليس كالحجر بحمله الجماعة ولا بحمله كل واحد منهما ولا كالجواز الكذب
 على الآخر وانتفاؤه عن أهل التواتر لان هذا من باب الجواز في الآخر وما كان في الآخر على طرفي
 جواز جاز أن يتغير حكمه في الاجتماع وما لزم في الآخر طريقا واحدة لم يتغير بالاجتماع والكثرة وان
 كان كل واحد من الصانعين فاعلا لبعض العالم دون بعض لم يخل من أن يكون فعل كل واحد منهما
 من جنس فعل الآخر بخلافه فان اختلف فعلاهما مثل أن يكون أحدهما فاعلا للأجسام والآخر فاعلا
 للأعراض لم يجز اختصاص قدرة أحدهما بالأجسام دون الأعراض لا بخصوص يخصها بهما وهذا يقتضي
 حدوث قدرتهما والقدرة الحديثة لا تحدث في ذات الاله القديم لان القديم لا يجوز أن يكون محال للحوادث
 وان كان فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر وقدر كل واحد منهما على مثل ما قدر عليه الآخر
 من الأجسام والأعراض لم يخل من أن يكون مقدر كل واحد منهما مقدور الآخر وغيره وان كان
 من جنسه فان كان مقدورات كل واحد منهما هي بعينها مقدورات الآخر وهما مع ذلك يجوز أن يتفقا
 في ارادة ايقاع مقدور واحد لوجب حدوثه منهما ويستحيل وقوع حدث من محدثين كما يستحيل وقوع
 حركة واحدة من متحركين فان كان مقدورات كل واحد منهما غير مقدورات الآخر مع كونهما من
 جنسها فهو محال لان كل شئ من جنس واحد منهما ثلاث يصح على كل واحد منهما ما يصح على
 الآخر وهذا يقتضي اذا كان مقدر أحدهما بقدرته أن يتعلق قدرة الآخر أيضا به وان يتعلق
 قدرته بمقدور الآخر لانه ليس من جنس مقدوره المتعلق بقدرته واذا وجب هذا والامر الى
 اشتراكهما في المقدورات كلها أدى الى ما أفسدناه من حدوث مقدور واحد بقدرتين وليس ذلك كما
 نحتاج وقوع كسب المكتسب بقدرته وحدوثه بقدرة الاله سبحانه لاننا لم نقل انها مكتسبة بقدرتين بل
 قلنا ان حدوثه كان بقدرة واحدة وهي قدرة الاله واكتسابه بقدرة واحدة وهي قدرة المكتسب له
 وكان يصح حدوثه بقدرة الاله غيره مكتسب لمكتسبه فبان الفرق بينهما ودليل رابع وهو انه لو كان
 للعالم صانعان وكان كل واحد منهما قادرا على احداث كل ما يحدثه الآخر فلا يخلو اذا أحدث أحدهما
 جسما أو عرضا أن يكون الآخر قادرا على احداثه كما قدر عليه قبل حدوث ذلك الحادث أولا يكون
 قادرا عليه فان قدر عليه قدر على احداث ما هو موجود حادث وهذا محال وان خرج عن كونه قادرا
 عليه فصاحبه هو الذي منعه من ايجاد مقدوره وأخرجه عن القدرة عليه وهذا يوجب أن يكون
 ممنوعا والممنوع العاخر لا يكون الها صانعا ولا يلزم على هذا وجود المقدور الواحد لان الواحد لا يكون
 ممنوع نفسه وقد يكون ممنوع غيره كما لا يصح أن يريد خلاف مراد نفسه ويجوز أن يريد خلاف
 مراد غيره والتمانع انما يصح مع الاختلاف في المراد ودليل خامس وهو انه لا بد للصانع من أن يكون

حيا قادرا عالما مریدا مختاراً ومن نازع في هذه الصفات الصانع بنينا الكلام معه عليها فإذا ثبت وصف
 الصانع بما ذكرناه قلنا لو كان للعالم صانعان وجب أن يكون كل واحد منهما حيا قادرا عالما مریدا
 مختاراً والمختار ان يجوز اختلافهما في الاختيار لان كل واحد منهما غـير مجبر على موافقة الآخر في
 اختياره فإذا صح هذا فلو أراد أحدهما خلاف مراد الآخر في شيء لم يخل من أن يتم مرادهما أو
 لا يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر ويحال تمام مراديهما لتضادهما وان لم يتم
 مرادهما فهما عاجزان وان تم مراد أحدهما ولم يتم مراد الآخر فان الذي لم يتم مراده عاجز ولا يكون
 العاجز الهاولاً قديماً وهذه الدلالة معروفة عند الموحدين بدلالة التمانع ولها شروط منها تفسير معنى
 التمانع وهو تفاعل من المنع وذلك أن يقصد كل واحد منهما أن يمنع صاحبه والشرط الثاني هو
 العلم بأن التمانع بين القادرين انما يقع في مخالفة أحدهما صاحبه في المراد بان يريد ما يكرهه صاحبه
 فيكون حينئذ من لم يتم مراده منهما ممنوعاً عن ايقاع مراده وزعم بعض القدرية أن التمانع يقع في
 الفعلين المقدورين للقادرين بان يفعل أحدهما مقدوره في محل يمتنع به القادر الآخر عن ايقاع مقدوره
 فيه ويلزمهم على هذا الأصل أن يكون الباري سبحانه ممنوعاً من فعل السكون في محل قدرة غيره عندهم
 فيه حركة وهذا فاسد فأيؤدى اليه مثله والشرط الثالث أن الحين القادرين المتصرفين بأرادتين
 لا يستحيل منهما أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر لان الذي ينفي ارادة أحدهما ليس هو الثاني
 لارادة الآخر لان الشئين لا يتضادان في محليين ولولا جواز اختلاف المرادين في المراد لما صح التمانع
 بينهما والشرط الرابع ان التمانع بين القادرين لا يصح الا بعد أن يكون محل فعلهما واحداً لولا ذلك
 لصح من أحدهما أن يقع في محل فعلاً وبوقع الآخر خلافه في محل آخر لان المتضادين لا يتضادان
 في محليين كالسواد والبياض في محليين والشرط الخامس العلم بأن ارادة أحدهما يجب أن تكون بحيث
 لا يصح وجود ارادة الآخر منه اذ لو كان محل ارادتهما واحداً لوجب أن يصـيرهما معاردين بأرادة
 واحدة ولم يختلفا حينئذ في المراد لوجب كون كل واحد مریداً لما يريد الآخر بأرادته والشرط السادس
 العلم بأن ارادة كل واحد منهما يجب أن تكون غير مراده لانه لو كانت الارادة من المراد لكان كلما
 أراد أحدهما شيئاً حصل مراده في حال كونه مریداً ولم يصـر ممنوعاً عن مراده بحال والشرط السابع
 العلم بأن التمانعين يجب أن يكون ارادة كل واحد منهما قبل مراده لان ارادته لو حصلت مع مراده
 لما صح منعه عن مراده لان الحى لا يكون ممنوعاً من فعل ما قد وجد ولا يقع التمانع بين التمانعين في المراد
 ممنوعاً عن تمام مراده عاجزاً عنه والعاجز لا يجوز أن يكون قديماً والدليل على استحالة وجود قديم
 عاجز ان الفاعل القديم القادر قد وجب حصوله بدلالة الحوادث عليه فلو صح كون قديم عاجز معه
 وقد صح من أصلنا أن القادر يكون قادراً بقدرة والعاجز يكون عاجزاً بعجز لوجب أن يكون اختصاص
 أحدهما بالقدرة والآخر بالعجز بعد استوائهما في الوجود والقدم والحياة والقيام بالنفس وسائر
 الاوصاف التي استحقها لانفسها بمخصص خصهما أو خص أحدهما باحدى الصفتين وذلك يقتضى
 قيام معنى حادث بأحدهما وأن يكون محدث الحوادث محدثاً غير قديم فهذا وجه بيان دلالة التمانع
 على التوحيد اهـ سياق الشيخ أبى منصور التميمي وقال الشيخ نور الدين الصابوني البخاري فان قيل
 اذا علم أحدهما أن الآخر يريد الحياة في جسم موافقه في ذلك ولا يخالفه بأرادة الموت فيه خصوصاً
 على أصلكم أن الارادة تلازم العلم قلنا هذه الموافقة بينهما لا يخلو اما أن تقع ضرورة أو اختياراً ان
 قلت ضرورة كان كل واحد منهما مضطراً الى موافقة صاحبه فيكونان عاجزين وان قلت اختياراً
 يمكن تقدير الاختلاف بينهما في توجه التقسيم وأما أن الارادة تلازم العلم فعندنا الارادة تلازم الفعل
 دون العلم بدليل ان ذات الله تعالى وصفاته معلوم له وليست بمراد له وكذا المعدوم الذي ليس بموجود

نعلم اذا وجد كيف يوجد معلوم له وليس بمرادله اه وقال النسفي في شرح العمدة فان قيل هذه
الاقسام انما تنفرع على وقوع المخالفة في الالهين فلم لا يجوز فرض الهين متوائمين في الارادة بحيث
يمنع وقوع المخالفة بينهما على انا نفرضهما حكيمين عالين بجميع المعلومات فلا يختلفان سلما انه
يصح وقوع الموافقة بينهما لكن المحالات التي التزموها انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة
المخالفة فلم تثبتوا ان هذه المخالفة تدخل في الوجود ولا محالة لا يتم دليلكم قلت الموافقة بينهما ان
كانت عن ضرورة فقد ثبت عجزهما واضطرارهما الى الموافقة وان كانت عن اختيار فبممكن تقدير
الخلاف بينهما فيتوجه التقسيم ولانه لو انفرد هذا لصحت منه ارادة الحياة ولو انفرد ذلك لصحت منه
ارادة الموت فعذر اجتماعهما تنفي الصحتان لان كل واحد من الصحتين أزلي والازلي بمنع زواله وقوله
هذه المحالات انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة قلنا هنا مقدمة يقينية وهي ان كل ما كان
ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو كانت المخالفة ممكنة لا يلزم من فرض وقوعها محال لكن المحال
قد لزم من فرض وقوعها وعند هذا نقول لو فرضنا الهين لكانت المخالفة بينهما اما ان كانت ممكنة
أولم تكن والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الهين واذا لم يتصور اثبات الصانعين للعالم كان
الصانع واحدا ضرورة اه

* (فصل) * رجع الى تحقيق سياق المصنف وبيان لهذه الحجة هل هي قطعية تفيد القطع أو اقتناعية
تفيد الاقتناع للمسترشد وان لم يفد الحجة للحاجد وصريح كلام السعد في شرح العقائد النسفية انها
اقتناعية وفي آخرة ما ينافيه كما سيأتي بيانه قال الكمال بن الهمام في المسيرة وتليذه ابن أبي شريف
في شرحه وقد جمعت بين عبارتهما بما حاصله وهذا الذي ذكره حجة الاسلام ابتداء لتقرير برهان
التوحيد للزوم الفساد المذكور في الآية وليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير
التعدد ولك أن تقول بل ما ذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلائلها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان
التمانع بناء على ما في الآية من الإشارة اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان
معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وتحقيق هذا المحل أن الكلام في اثبات التوحيد اما أن يكون مع
الملي أو مع غيره والملي هنا هو الذي اعتقد حقيقة مله نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فاما الملي فيلزمه القطع
بوقوع فساد هذا النظام على تقدير تعدد الآلهة اذ هو قاطع بان الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وما
أخبر بوقوعه فهو واقع لاحتماله لاستحالة الخلف في خبره تعالى وأما غير الملي فيلزمه ذلك أيضا جبرا أي
من جهة الجبر أي القهر له أو علما فوجبه العادة والعلوم العادية يحصل بها القطع داخله في مسمى العلم
المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ومثال العلوم العادية التي يحصل بها القطع كالعلم بحال الغيبة عن
جبل عوراه جبرابانه جبرالآن لم ينقلب ذهابا مثلا والنحول العلم العادي في مسمى العلم أجيب عن اراد
خروجه عن تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تميز الاحتمال متعلقه نقيض ذلك التميز فانه قد أورد على
تعمير العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية لاحتمالها النقيض لجواز حرق العادة مع
ان العلم العادي داخل في مسمى العلم ومعدود من أقسامه وتحرير الجواب ان احتمال النقيض في العلم
العادي بمعنى انه لو فرض العقل خلافه لم يكن ذلك فرض محال لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها
واممكن لا يستلزم في شيء من طرفيه محالا وذلك الاحتمال لهذا المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع
بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه لان احتمال المنافي لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التميز بمحملا
لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشوء ضعف
ذلك التميز اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف
لا الاحتمال بالمعنى الأول فثبتوا في العلم العادي ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب وأعني بالموجب

العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم الذهن
 الجازم المطابق للواقع لو جب اذا الموجب الذي يستند اليه الجزم اما حس أو عقل أو عادة وما ثبت فيه
 الجزم والمطابقة والموجب هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان
 العادة المستمرة التي لم يهدق قط اختلافا في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الأقامة على موافقة
 كل الآخر في كل جليل وحقيق من الامور بل تأتي نفس كل منهما دوام الموافقة وطلب الانفراد بالملكية
 والقهر لا لا خرف كيف بالالهي والحال ان الاله بوصف بأقصى غايات الكبير كيف لا تعطل نفسه الانفراد
 بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعل بعضهم على بعض هذا أمر اذا تؤمل لا يكاد لنفس
 يخطر نقيضه أصلا فضلا عن اخطار فرض النقيض مع الجزم بأن الواقع هو الطرف الآخر وعلى هذا
 التقدير هو علم قطعي لا تردد فيه بوجه من الوجوه وانما غلط من قال ان الآية حجة اقناعية من قبل ان اذا
 خطر بباله النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل ويندب ما ذكرناه من انه لم يؤخذ في
 مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل المأخوذ فيه مجرد الجزم الكائن عن موجب بأن الطرف الآخر
 المقابل للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه لم يستعمل وقوعه وبهذا يظهر ان الآية حجة برهانية
 تحقيقية لا اقناعية قال ابن أبي شريف وقد صدر من الشيخ عبد اللطيف الكرمانى وهو من معاصري
 السعد تشنيع بليغ على قول السعد في شرحه على العقائد ان الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أى
 لا عقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه الى أن صاحب التبصرة كفر بأبا
 هاشم بقسده في دلالة الآية وما تقدم في كلام شيخنا ابن الهمام يفيد منع كون الملازمة العادية غير
 معتبرة في البرهان ووجهه ان المقصود من البرهان حصول العلم بالذلول والملازمة العادية تفصله اه قلت
 وقال الخبائى في حاشيته على السعد والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآية على نفي التعدد لا صانع مطلقا
 فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض اذ ليس المراد
 التمكن فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجماع أو التوزيع
 فيلزم انعدام السك والبعث عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أى
 لا يوجد هذا المحسوس كلا ولا بعضا ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن
 يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم كما فضلا عن الوجود والالاتمكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان
 التمانع لازم لمجموع الامرين من الندد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شئ
 من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال اه يرجع لعبارة ابن أبي شريف قال واعلم ان العلامة
 المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخارى الحنفى تلميذ المولى سعد الدين قد أجاب عن الاعتراض
 والتكفير بما رأيت أن أسوقه بالمفظة لاشتماله على فوائد قال رحمه الله الافاضة في الجواب على وجه مرشد
 الى اصواب تنوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام رضى الله عنه بما حاصله ان الادلة على وجود الصانع
 وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية
 على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالدلة الى الهداية اذا لم
 يكن على قدر وادراك العقول كان الافساد للعقائد بالدلة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون
 الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالؤمن المصدق سمعا أو تقليدا لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتقرير
 الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين
 أن يكون ذلك ايمانا عقدا تقليدا أو يقين برهاني والجانى الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصير
 على الباطل لا ينفع معه الحجج والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاه
 ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتكافى في معالجتهم بما أمكن من

الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالدلالة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن ادراك كمال الالهة
بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق التسوية
والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهن العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضلهم الادلة
القطعية البرهانية كما تضل رباح الورد بالجعل وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة
معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تم هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتعديق بوجود الصانع وتوحيده
يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة
مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية فاصرون ولا يجدي معهم الا الادلة الخطابية
على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة
العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقيل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي
في عدة آيات القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق
العبارة تكمينا للبحجة على الخاصة والعامة على ما يشير لذلك قوله ولا رغب ولا يأس الا في كتاب مبين
وقد اشتمل عليهما واشارته قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الاية أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق
العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى أن
لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعاً لما كان
الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال أخرى الله تعالى الممكن مجرى
الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول السليمة ان ما لا يكون في نفس الامر لازماً وقطعياً لا يصير
يجعل الجاعل ونسبته اياه برهانا زاعماً ان نسبته قطعياً وبرهانا صلابة في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين
ههنا هيئات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً
لاشتمال القرآن على الادلة القطعية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة
الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان
التمانع القطعي باجتماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين والعجزهما وأعجز أحدهما على ما بين
في علم الكلام وكلاهما محالان عقلاً كما بين فيه أيضاً التمانع الذي يدل عليه الاية بطريق العبارة بل
التمانع قد يكون برهاناً وقد يكون خطايا ولا ينبغي أن يتوهم ان كل تمانع عند المتكلمين برهان
وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة تنافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد
المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين المقروضين وأعجز أحدهما والفساد المدلول
عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحينئذ لا ينبغي
أن يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم
امتناع تعدد الآلهة عقلاً فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد وانتفاء جواز الاتفاق على
طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلاً وانما يستلزم عادة
والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتأمل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من
تكفير صاحب التبصرة ان قال ان دلالة الاية طنية ونحو ذلك قال ابن أبي شريف ولا يخفى بعد معرفة
ما قررناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الاية داليل خطابي أي طني ثم قال واعلم أنه قد
وقع للسعد أو آخر شرح العقائد ما ينافي بظاهرة كلامه في أوائله ووافق كلام شيخنا فانه قال في الكلام
على المعجزة مانصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق
العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة الى آخر كلامه وهو مبسوط واضح والله ولي الهداية والتوفيق
(فصل) قد تقدم أنفاً هذا المطلب مما يصح فيه التمسك بالسمع وأدلته من السمع كثيرة منها

الآية التي سبقت ومنها قوله تعالى وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين إنما هو له واحد وقوله تعالى قل هو الله أحد ولا تعتناء الحق به أكد خبراً بقوله والهيكم الله واحد وشهادة بقوله شهد الله أنه لا اله الا هو وقسم عليه بقوله والصفات صفاتي قوله ان الهيكم لواحد وتكررت آي التهليل في القرآن في ست وثلاثين موضعاً منه وهي متمسك المحدث وزيد بن الانبياء والرسول عليهم السلام إنما بعثوا من أجل التوحيد ويستدل على ذلك بأحاديث وأما الصوفي فيقول بما تقدم وزيد إشارة بأن الكمال المطلق واحد اذ لو كان متعدد لما كان مطابقاً كان مقيداً ولو بنى ما يدخل تحت العدد معه عنه والاله لا يكون الا كاملاً بالكمال المطلق والكمال المطلق لا يتعدد فالاله لا يتعدد ويقول أيضاً الاله لو كان متعدد البكان العدد ذاتياً له اذ لو لم يكن ذاتياً لكان غيره ولو كان لغيره لاحتاج في تعدده الى الغير ولا شيء من المحتاج باله وباطل أن يكون التعدد ذاتياً باله والا كان موقوفاً على ما يتعدد معه من ذاته وما يتعدد معه غيره فيكون موقوفاً على غيره من ذاته وكل ما هو موقوف على غيره من ذاته فهو ناقص لذاته وأيضاً كمال كل موجود في العالم محصول حقيقة نوعه على التمام كالانسان مثلاً وحقيقة كل نوع على التمام واحدة وإنما التعدد في الأشخاص ثم كل شخص وجوده محصول بشخصه وشخصه واحد فاذا لكل شيء وحدة بشخصه دائماً أو وقتاً ما هوها اتمانوعاً أو شخصاً وكل ما زاد على وحدته التي هوها واحد فهو وحدة لغيره فاذا جميع الموجودات كلها وحدات وهي كلها انوار لاله فالاله واحد ومن هنا قيل

وفي كل شيء له آية * تدل على أنه واحد

فقد ثبت ان صانع العالم واحد واذا كان واحداً فهو لا مثل له مماثلة في حقيقة ذاته ولا في حقائق صفاته لا من غير الممكنات والاله كمالاً واحداً ولا واجب الوجود لما يلزم من التركيب على ذلك التقدير ولا من الممكنات والاله كمالاً ضرورة ان ما مماثل الممكن يمكن لان المثلين هما المشتركان في صفات وذلك كاه محال وهو أحد المطالب الاعتقادية وهو تحصل ما تقدم في الصفات التزجيمية فاعرف ذلك والله أعلم

* (تنبيه) * ثبت مما تقدم ان الاله هو الذي لا يمانعه شيء وان نسبة الاشياء اليه على السوية وبهذا يبطل قول المجوس وكل من أثبت مؤثراً غير الله من علة أو طبع أو ملك أو انس أو جن اذ دلالة التمانع تجري في الجميع ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للانسان ولم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير من اعتقد تأثير النجوم أو طبيعة أو ملك أو غير ذلك والله أعلم * (تكميل) *

قال في مقاصد الرحمة صفات الله تعالى على أربعة أقسام اما سلبية محضة أو اضافة محضة أو حقيقة عارية عن الاضافة فمثال السلب كونه ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا متحيز ونحو ذلك ومثال الاضافة كونه أولاً وآخر وظاهراً وباطناً ومثال الحقيقة العارية من الاضافة الوجود والحياة ومثال الحقيقة التي تلزمها الاضافة العلم والقدرة والارادة ثم هذه الصفات السلبية قد عدّها الشيخ السنوسي وغيره خمسة القدم والبقاء ومخالفة تعالى للعباد وقبامه بنفسه والوحدانية وحقيقة السلب نفي أمر لا يليق بالباري تعالى وهذا هو الصحيح المعقول المنقول وقال بعضهم السلبية منسوبة الى السلب على معنى ان السلب داخل في مفهومها من غير أن يكون هناك اداة سلب ويشهد له قول السنوسي يعني ان مدلول كل واحد منها عدم أمر لا يليق بولانا تعالى وهذا هو المفهوم من كلام السعد وغيره وفي حاشية سيدي عبد القادر بن خدة الراشدي مائه قوله سلبية أي مدلول كل واحدة سلبت أمر لا يليق بالباري تعالى ولم يقل سلبية لان السالب أعم من السالبي فكل سالبي سالب وليس كل سالب سلباً فبعض السالب سالبي كالمسلوب وبعض السالب ليس بسالبي كالمعاني مثلاً والفرق بينهما ان السالبي هو الامر الذي يدل على سلب ما ينافيه مطابقة كالتقدم مثلاً فانه يدل على نفي العدم السابق الذي هو معنى الحدوث مطابقة فكذلك سائر المساو بات وان دل على سلب منافية بالالتزام فهو السالب وليس كلفظ القدرة يدل على صفة يتأتى بها اليجاد

كل ممكن واعدامه بالمطابقة ويدل على سلب العجز عنه بالالتزام الحاصل هو الذي يفسر بالسلب اه قال الشهاب الغنيمي بعد ان نقل هذه العبارة ولم أر هذا التفصيل والتفرقة بين السلبى والسالب على هذا الوجه الا في كلام هذا الامام قلت وهو غريب ولا يتخلو عن تكلف والا حسن ما تقدم تفسيره في كلام السنوسي وغيره اذ لا يحد عنه وهذا ما وقع الاختيار عليه في شرح المباحث المتعلقة بالركن الاول ثم شرع المصنف رحمه الله تعالى في بيان الركن الثاني فقال

(الركن الثاني)

أى من الاركان الاربعة (العلم بصفات الله تعالى) اعلم أن صفات الله تعالى منها ما هو جار على الذات بحيث يحمل عليها كالحى والقادر والعالم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك وبعضهم يسميها أحكاماً ومنها ما هو ليس بجار ولا يحول على الذات بل هو قائم به قيام الاختصاص كالحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام وغير ذلك واختلفت الاساعرة في اثبات الحال فنفاها منهم وهم الاكثر فعنى القادر مثلاً عندهم هو الذات من حيث قيام القدرة به فهو اسم للذات باعتبار المعنى القائم بها فليس عند هؤلاء الا الذات والقدرة القائمة به فتارة يعبر عن الذات بما لا يشعر بالصفة كما يعبر بأسماء الذات كالله وتارة يعبر عن تلك المعانى بما يشعر بها فقط لا بالذات كما يقال القدرة مثلاً معبراً عن الصفة الخاصة وتارة يعبر بما يشعر بهامعاً وان المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى به وهذا المتبادر من التعبير ونقل عن الشيخ ان المدلول من قولنا القادر والعالم مثلاً هو نفس الصفة التى هى القدرة والعلم من حيث قيامهما بالذات وعلى هذا جرى في أسماء الصفات حيث قال لا الهى عين اسمى ولا هى غيره وأما من أثبت الحال فيقول ان هناك ثلاثة أمور الذات والمعنى القائمة به والحال وهو كون الذات قادرة والاقلال موجودان والحال ثابتة وليس بموجودة ولا معدومة وبالجملة فنفى الاحوال ينظر في الصفات الجارية على الذات وفي الصفات القائمة في تعلقيها ومن أثبت ينظر في ذلك ويزيد بالنظر في اثبات الحال وفي تعبير المتأخرين بعد ذكر الصفات السلبية ذكر صفات المعانى وهى سبعة القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ويقال لها أيضاً صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم صفات السلب عليها من تقديم التخلية على التخلية كما في تقديم النقي على الاثبات في لاله الا الله وتقديم المعانى على المعنوية لتوقفها عليها اشتقاقاً وتحققاً اذا العالم مثلاً المأخوذ من كونه عالماً مشتق من العلم وثبوته للذات فرع ثبوته لها وقامه بها وبعضهم قدم المعنوية للاتفاق عليها ولا نهادلائل على صفات المعانى وانما سميت في الاصطلاح صفات المعانى لانها صفات موجودة في نفسها سواء كانت حادثه كبيض الجرم مثلاً وسواءه أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته فكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات العلية وهذا في اصطلاح المتأخرين وأما المتقدمون كالمصنف وغيره فلا فرق عندهم بين المعانى والمعنوية وبطلقون صفات المعانى عليهما معالان ما يسميه غيرهم صفات معنوية هو عندهم عبارة عن قيام المعانى بالذات فعنى كونه عالماً قيام العلم بالذات وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها فان كانت واجبة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالاً نفسية ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلاً للاعراض مثلاً وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها الا انها معللة بانها يجب للذات مادامت عالماً فأتت بالذات سميت صفة معنوية أو حالاً معنوية ومثالها كون الذات عالماً أو قادرة مثلاً (ومداره على عشرة أصول الاصل الاول العلم بان الله صانع العالم قادر) أى ذو قدرة وهى عبارة عن المعنى الذى به يوجد الشئ مقدراً بتقدير الارادة والعلم واقعا على وفاة فالحق هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وليس من شرطه ان يشاء لا محالة فان الله تعالى قادر على اقامة القيامة الا ان فانه لو شاء أقامها وان كان لا يقبها فانه لم يشأها ولا يشاؤها لما جرى في سابق علمه من تقدير أجلها وقتها وذلك لا يقدر في القدرة والقادر

(الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول)
(الاصل الاول) العلم بأن صانع العالم قادر

المطلق هو الذي يخترع كل موجود اختراعا ينفرد به ويستغنى فيه عن معاونة غيره هو الله سبحانه وتعالى
 قاله المصنف في المقصد الاثني (وانه تعالى في قوله) الكريم في كتابه العزيز (وهو على كل شيء قدير
 صادق) ذل أو منصور التيمم قد وردت السنة بذكر القادر والمقتدر في أسماء الله تعالى وجاء القرآن
 بهذين الاسمين وبالقدر أيضا والقدير بأبلغ من القادر والمقتدر بأبلغ من القادر والمقتدر معنيان يكون
 بمعنى القدير من القدرة على كل شيء وذلك صفة لله عز وجل وحده من دون غيره وانما وصف القادر منا
 بالقدرة على بعض المقدورات دون بعض الوجه الثاني ان يكون بمعنى المتدور يقال قدر با تخفيف
 وقدر بالشد يد وجائز في كلام العرب ان يقال قدر واقدر بمعنى واحد مثل جذب واجتذب ثم أقام
 المصنف الدليل على ذلك فقال (لان العالم محكم في صنعته احكاما مجعيا مرتب في خلقته) ترتيبا عربيا
 (ومن رأى ثوبا من ديباج) قال صاحب المصباح هو ثوب سداه ولجته برسمه ويقال هو معرب (حسن
 النسيج والتأليف متناسب التطريز والتطريف) يقال طرز الثوب تطريزا اذا جعل له طرازا وهو العلم
 في الثوب والتطريف بمعناه يقال ثوب مطرف اذا كان من خله أعلام وقد طرفه وأطرفه بمعنى (ثم
 توههم) أي ظن (صدور نسجه) وتأليفه (عن ميت لاستطاعة له أو عن انسان لا قدرة له) قال
 الراغب الاستطاعة وجود ما يصير به الفعل ممكنا وعند المحققين اسم للمعاني التي يتمكن المرء بها
 مما يريد من احداث فعل والاستطاعة أخص من القدرة (كان مخلعا عن غيرة العقل) كانه عدمها
 (ومخرطا في سلك أهل الغباوة والجهل) وفي كتاب صحبة الحق لابي الخير القزويني ما نصه أما الاصل
 الاول في معرفة كون الباري تعالى عالما قادرا والدليل عليه صدور الافعال المحكمة المتقنة عنه مثل خلق
 السموات والارض وغيرها من الصنائع والبدائع في عجائب التركيب والترتيب وبذلك قطعنا على
 كون صانعها عالما بما قادر اعلمها فان من يرى خطأ منتظما أو ديباجا منسوجا ويجوز صدوره من جاهل
 به عاجز عنه يكون عن حيرة العقل خارجا عنه وفي تيه الجهل والجاه وسياقه قريب من سياق المصنف الا
 انه جعل العلم والقدرة معا في أصل واحد قال البكي في شرح الحاشية اعلم ان القادر عند أهل السنة هو
 المتمكن من الفعل والتركيب بحسب الداعي الذي هو الارادة وان شئت تقول هو الذي ان شاء فعلم وان
 شاء لم يفعل وتقول هو الفاعل على مقتضى العلم والارادة وأهل النظر العقلي من أهل السنة يقولون ان
 كل ما تنوقف دلالة السمع عليه لا يكفي فيه السمع فأقوى دليل لهم على انه تعالى قادر بذلك التفسير ان
 يقال قد ثبت حدوث العالم كحرفه فانه لو لم يكن قادرا للزم تخلف المعلول عن علته وهو محال أما الملازمة
 فلان صانع العالم قديم فلو لم يكن على ذلك التقدير قادرا فكأن موجبا بالذات لزم التخلف المذكور وأيضا
 لو كان موجبا لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه لان ارتفاع المزموم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع
 الواجب محال

(فصل) والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو القادر وهو على كل شيء قدير وأما الصوفي فيقول كيف
 لا يكون قادرا وهو قد أقدر العباد على طاعته وجعل ذلك صفة كمال فهم وهو أولى بالكمال بل هو منفرد
 به فلا قادر في التحقيق الا هو اذا فاعل الا هو وأيضا فاننا اذا نظرنا في أنفسنا واستقرينا من أحوالنا وجدنا
 ما يبدو في ذاتنا من الافعال على قسمين منها ما يكون مصحوبا باعتبارنا كزيادة مقدار أجسامنا طولنا
 وعرضنا وما كان من هذا القبيل فهو يقف عند امر خاص ولا يمر الى غير نهاية فنسبة وقوفه عند ذلك
 الحد كنسبة وقوفنا في المتحرك فيه وقوفنا في ما يتحرك فيه فعل اختياري وقوف أجسامنا عند حدها
 فعل اختياري وكل اختياري لا يكون عن موجب ولا عن طبع وما لا يكون عن موجب ولا عن طبع
 فهو عن قادر فالفاعل لذاتنا قادر ولا يكون ذلك الفاعل الا الله فاما سواء مثلنا والكلام فيه كالكلام
 فينا (الاصل الثاني العلم بانه تعالى عالم بجميع الموجودات) وعلم محيط بجميع المعلومات على التفصيل

وانه تعالى في قوله وهو على
 كل شيء قدير صادق لان
 العالم محكم في صنعته مرتب
 في خلقته ومن رأى ثوبا
 من ديباج حسن النسيج
 والتأليف متناسب التطريز
 والتطريف ثم توههم
 صدور نسجه عن ميت
 لاستطاعة له أو عن
 انسان لا قدرته كان مخلعا
 عن غيرة العقل ومخرطا
 في سلك أهل الغباوة والجهل
 * (الاصل الثاني) العلم
 بانه تعالى عالم بجميع
 الموجودات ومحيط بكل
 المخلوقات

(فلا يعزب) أي لا يغيب (عن علمه) الازلي للواجب) مثقال ذرة في الارض ولا في السماء صادق في قوله (جل وعلا) (وهو بكل شيء عليم) ظاهره وباطنه دقيقة وجليلة أوله وآخره عاقبته وخاتمته وهذا من حيث الكشف على أنهم ما يمكن فيه بحجة لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه ولا يكون مستفادا من المعلومات بل تكون المعلومات مستفادة منه (ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) قال المصنف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها وما دق منها وما العاطف ثم يسلك في إيصالها إلى المستصغ على سبيل الرفق دون العنف فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللفظ والادراك ثم معنى اللطف ولا يتصور ركيل ذلك في العلم والفعل الله تعالى فأما إحاطته بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفصيل ذلك بل الخفي عنده كالجلي من غير فرق وأما رفقه في الأفعال ولطافته فيها فلا يدخل أيضا تحت الحصر إذا يعرف اللطاف في فعله الامن عرف تناصلي أفعاله وعرف دقائق اللطف فيها وبقدرة اتساع المعرفة فيها تنسج بمعنى اسم اللطيف وأما الخبير فهو الذي لا تعزب عنه الاخبار الباطنة فلا يجري في الملك والمليكوت شيء ولا تعزب ذرة ولا تسكن ولا تضارب نفس ولا تطمن الا ويكون عنده خبرها وهو معنى العليم الا ان العلم اذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمي خبرة ويسمى صاحبها خبيراً (أرشدك على الاستدلال بالخلق) الذي هو اليجاد على وفق التقدير (على العلم) الذي هو الاحاطة بكل شيء على ما هو عليه دون سبق خفاء بجميع الالياء عنده بلا انتزاع صورة ولا انفعال ولا انصاف بكيفية (لانك لا تعزب) أي لا تسلك (في دلالة الخلق اللطيف) واليجاد المنيف (والصنع المزين) بالترتيب الغريب (ولو في الشيء الحقير اللطيف على علم الصانع) جل وعلا (بكيفية الترتيب والترصيف) ولما كان برهانه عين برهان الاصل الاول ذكرهما أو الخبير القزويني في محجة الحق وغيره من الأئمة في أصل واحد كما أنشأنا اليه (فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية) عليه المعول في (التعريف) قال المصنف في المقصد الاسني للعبد حقا من وصف العلم ولكن يفارق علمه علم الله عز وجل في خواص ثلاث احدها المعلومات في كثرتها فان معلومات العبد وان اتسعت فهي بصورة في قلبه فاني تناسب ما لانها يلقه والثانية ان كشفت أو ان الفتح فلا يبلغ الغاية التي لا يمكن وراءها بل يكون مشاهدته الاشياء كأنه يراها من وراء ستر رقيق ولا تذكر درجاة الكشف فان البصيرة الباطنة كالبحر الظاهر ووفق بين ما يتضح وقت الاستفار وبين ما يتضح أول نحوه النهار والثالثة أن علم الله تعالى بالاشياء غير مستفاد من الاشياء بل الاشياء مستفادة منه وعلم العبد بالاشياء تابع الاشياء وحاصل به ما شرف العبد من سبب العلم من حيث انه من صفات الله تعالى ولكن العلم الاشراف ما معلومه اشرف وأشرف للمعلومات هو الله تعالى فلذلك كانت معرفته أفضل المعارف بل معرفة سائر الاشياء انما اشرف لانها معرفة لأفعال الله تعالى أو معرفة لطريق الذي يقرب العبد من الله تعالى فلا تنظر اذا الا في الله تعالى اه وأما المحدث فيستدل بقوله تعالى قل اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة وبحديث الاستخارة وفيه فانك تعلم ولا أعلم وأما الصوفي فيقول العلم حقيقته من كانت الاشياء حاضرة لديه وليس من تكون الاشياء حاضرة لديه الا من أفادها الشبئية ولا مفيد الاشياء شبئية الا الله تعالى فلا عالم الا الله تعالى اذ هو المفيد لكل حقيقة عين تلك الحقيقة حتى المحال ان كانت له حقيقة عقلية أو وهمية فهو المفيد لها وهو المجلي لها في الأذهان وبالضرورة من أجل الحقائق لعبد فكيف لا تكون منجلبته بل لم تجل بالتحقيق الا الله اذ ليس لغيره على التحقيق احاطة بشيء والله أعلم (الاصل الثالث العلم بكونه عز وجل حيا فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته

لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء صادق في قوله وهو بكل شيء عليم ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أرشدك على الاستدلال بالخلق على العلم لانك لا تعزب في دلالة الخلق اللطيف والصانع المزين بالترتيب ولو في الشيء الحقير الضعيف على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فاذ ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية والتعريف * (الاصل الثالث) * العلم بكونه عز وجل حيا فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته

ان يكون حيا وأيضاً دلنا على ان العالم فعله ويستحيل صدور الفعل عن الميت والجساد (لو تصور قادر عالم فاعل مدبر) للكائنات (دون ان يكون حيا لجاز ان يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات بل في حياة أرباب الحرف والصناعات) اذ لا تصور قيام هذه الاوصاف المذكورة من القدرة والعلم والعقل والتدبير بغير حى (وذلك) أى تصور قيامها بغير حى بحجود وعناد بل (انغماس في غمرة الجهالات) أعاذنا الله منها * (تنبيه) * طاهر سباق المصنف يشعر ان تأخير صفة الحى بعد ذكر القادر والعالم لتوقفه حافطاً على هذه وان الحياة شرط في كل من غير الاغبر والصحيح توقف الارادة والسمع والبصر والكلام وترتبطها على الحياة أيضاً وان صفة الحياة شرط في كل منها ولزم ان يكون المشروط متوقفاً الى الشرط ويتأخر عنه في العقل وهل الحياة شرط في كل منها ابتداء أو بعضها شرط في بعض فتكون الحياة شرطاً في بعض ابتداء وفي بعض بالواسطة يحتاج الى تأمل فيه قال الشيخ السنوسى في شرح صغرى الصغرى بعد قوله في المتن ويحبه تعالى الحياة لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها مانعه مراده بالصفات السابقة القدرة وما ذكر بعدها الى الكلام فان كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحى ولهذا أخذ ذكر الحياة الى هذا الموضع وهو من باب تأخير المدلول عن الدليل والافهى من جهة انها شرط في تلك الصفات مقدمة بالذات عليها التوقف وجود المشروط على وجود شرطه الا ان التوقف هنا توقف معية لا توقف تقدم اذ صفات البارى تعالى كلها أزلية يستحيل تقدم بعضها بالوجود اه وقوله وما ذكر بعدها الى الكلام هو القدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام مترتبة على الحياة قال الغنيمى وظاهره ان ذلك الترتيب من غير واسطة بعض لبعض كان يقال مثلاً ان الارادة مترتبة على العلم والعلم مترتب على الحياة ونحو ذلك وربما يرد على القول السابق فيلزم ان يكون المشروط متوقفاً الى الشرط ان الافتقار منافي للوجوب اذ الواجب مستغن عن الاطلاق وذلك ينافي الافتقار والجواب ان المراد بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك أحد الموجودين عن الآخر ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب واليه الاشارة في قول السنوسى الا ان التوقف هنا توقف معية فتأمل وكون ان الحياة شرط في تلك الصفات المذكورة قد ذكره شيخ الاسلام في حاشيته على شرح جمع الجوامع حيث قال وظاهر انها أى الحياة شرط لغير العلم أيضاً من الصفات المذكورة فاذا عرفت ذلك ظهر لك ان المصنف لو أخر هذه الصفة عقيب الصفات المذكورة لكان أوجه وأما ترتب تعلق القدرة على تعلق الارادة على تعلق العلم فسيأتى ذلك في سياق عبارة ابن الهمام وتأييده ان شاء الله تعالى (الاصل الرابع) العلم بكونه تعالى مريداً لافعاله فلاموجود الا وهو مستند الى مشيئته وصادره عن ارادته اعلم ان المريد لم يرده السميع على هذه الصيغة وانما ورد بصيغة الفعل وسكن اطلاق مريد مما ثبت بالاجماع وبالجملة فالمريد أو الذى يريد أو اراده هو الذى يخص فعله بحالة دون حالة لصفة قائمة به اقتضت ذلك وتلك الصفة هى الارادة وهى كما قال السنوسى صفة أزلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله اه وقال النسفى في شرح العمدة حدها عند المتكلمين معنى يوجب تخصيص المعقولات بوجه دون وجه وقيل صفة تنفي عن قامت به الجبر والاضطرار وقائدها على هذا الحد ان يكون الموصوف بهم مختاراً فيما فعله غير مظهر اليه ثم صانع العالم أوجده باختياره اذ من لا اختيار له في فعله فهو مضطر والمضطر عاجز فيكون حادثاً ولا اختيار بدون الارادة فكان مريداً اه وفي المقدمات للسنوسى هى صفة يتأتى بهم اختصاص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه وقال في شرح الصغرى صفة يتأتى بهم اختصاص كل ممكن بالجائز المخصوص بدلا عن مقابله وقال في شرح الوسطى صفة يتأتى بها ترجيح وقوع أحد طرفي الممكن وان شئت قلت هى القصود لوقوع أحد طرفي الممكن وقال في شرح الكبرى هى قصد للفاعل الى فعل ذلك الجائز وان شئت قلت اختياره اه وقال أبو منصور التميمي الارادة والمشيئة عندنا

ولو تصور قادر وعالم فاعل
مهر دون ان يكون حيا
لجواز ان يشك في حياة
الحيوانات عند ترددها
في الحركات والسكنات
بل في حياة أرباب
الحرف والصناعات وذلك
انغماس في غمرة الجهالات
والضلالان * (الاصل
الرابع) * العلم بكونه
تعالى مريداً لافعاله فلا
موجود الا وهو مستند
الى مشيئته وصادره عن
ارادته

بمعنى القصد والاختيار وزعمت الكرامية ان المشبهة الازلية صفة واحدة يتناولها شاء الله عز وجل بها من حدث يحدث وارادة الله غيرها وارادته حادثة في ذاته قبل حدوث مراداته على عدد مراداته وقلنا مشيئته ارادته وهي متعلقة بحدوث جميع الحوادث على حسب تعلق علمه به في معنى انه اراد حدوث كل ما علم منها على ما علم من حدوثه عليه اه (فهو المبدئ المعبد والفعال لما يريد) قد تقدم تفسير هذه الالفاظ في أول هذا الكتاب ثم أشار الى برهانها فقال (فكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده) أي كل صادر عنه تعالى من الممكنات في وقت من الاوقات كان من الممكن صدور ضده فيه أي ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت (ومالا ضده أمكن ان يصدر منه ذلك بعينه) أي كان من الممكن صدور ذلك الصادر بعينه في وقت آخر (قبله) أي قبل ذلك الوقت الذي صدر فيه (أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين) أي فتخصيصه بصدوره في ذلك الوقت دون ذلك الممكن الاستحرو دون ذلك الوقت وما بعده لا بد من كونه بصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين على السواء عن ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو ايجاد غيره بدله في ذلك الوقت الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولا نغني بالارادة الا ذلك المعنى المخصص وهو صفة حقيقة قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت ايجاده دون ما قبله وما بعده من الاوقات هكذا عبر به ابن الهمام في المسامرة وقال السعد في شرحه على العقائد وهما أي الارادة والمشبهة عبارتان عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابع للوقوع اه قال ابن قاسم في نسخة على هامشها تحت قوله المقدورين مانصه وهما الوجود والعدم وعبارة شيخ الاسلام في حاشيته على السعد عند قوله أحد المقدورين أي من الفعل والترك بمعنى انهما صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك أخرى ومثله في حاشية الكمال بن أبي شريف وفي ظاهري سياتهم نوع تخالف لا يخفى قال الغنيمي ويحتمل ان يكون مراد السعد بقوله أحد المقدورين ما يصح اتصافه بالوجود لا ما يشمل الترك فانه ليس بمقدور مثلا السواد مع البياض مقدوران فالارادة تخص السواد وهو أحد المقدورين بوقوعه في هذا المحل المخصوص في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده دون البياض أو عكسه وكذا الكلام في نحو الطول والقصر وحينئذ فلا ارادة كما قال بعضهم تخصيصان أحدهما تخصيص أحد المقدورين بالوقوع والثاني تخصيصه بالوقوع في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ثم قال وينبغي ان لا تفهم مما هو موضح به في كلامهم من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين أو الاضداد متساوية بخلاف الارادة ان المراد بالضدين ما يشمل الوجود والعدم فان الوجود كما هو موضح به عند أئمة الاصول لا ضده ولا مثله له وقد استدلوا على ذلك بأدلة ساطعة فلا عيب من نقل خلاف ذلك بمجرد نقل عبارات الأئمة مع عدم فهمها على وجهها ثم وايل أن تفهم أيضا من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ان المراد بخصوص الضدين بل المراد ان نسبتها الى جميع الممكنات على السواء لا فرق في ذلك بين الضدين كالسواد والبياض والمتخالفين والمتماثلين وانما فرض الكلام من فرض في الضدين في مقام الاستدلال فان بينهما غاية الخلاف فاذا ثبت أن نسبة القدرة اليهما على السواء ثبت نسبتها الى بقية الممكنات بالطريق الاولى اه وقال الكسطلي في شرح النسفية اعلم أن للقدرة عند المحققين بالمقدور تعلقين تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور أو عدمه عند القائلين بان العدم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير أو التكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بأنه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لا في الازل بل بوقت وجوده فيما لا يزال اه وبما أوردنا

فهو المبدئ المعبد والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده وما لا ضده أمكن ان يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين

لأن من نقول الأئمة ظهورك ما ساقه المصنف في هذا البرهان ثم قال (ولو أغنى العلم عن الإرادة في تخصيص
المعلوم حتى يقال انما يوجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد
بغير قدرة لأنه سبق العلم بوجوده) وهذه الجملة أوردها امام الحرمين في سياق الرد على الكعبي من
المعتزلة ونصه وزعم الكعبي ان كون الاله علما بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها
يغنى عن تعاقب الارادة بها وهذا باطل اذ لو أغنى كونه عالما عن كونه مريدا لاغنى كونه عالما عن كونه
قادر او قد وادقنا على افتقار أفعال المحدثين الى ارادتهم اه وقد اختلفت عباراتهم في برهان الارادة ففي
التذكرة الشريفة لابن القشيري ما نصه لان فعله مرتب بخص بآوقات وأوصاف وترتيب الفعل دال
على كون فاعله مريدا فاصدا اليه وفي المدخل الاوسط لابن ثورك ظهور فعله دليل على قدرته لان
الفعل لا يظهر من لاقرة لا كما يظهر من به عجز أو موت وكونه محكما متقنا دليل على علمه لانه على احكامه
واقفانه لا يتأتى من لاعلمه وكونه متقنا دليل على ارادة فاعله اذ كما لا يصح ظهوره من غير ذي علم
كذلك لا يصح ظهوره من غير ذي قصد اليه لولاه لم يكن وقوعه على وجه أولى من وقوعه على وجه
آخر وقال أبو القاسم الاسكافي في السكافي وهو مريد لان قدرته تساوى بالاضافة اليها جميع المقدورات
وليس يقع منها الا البعض على وجوه خاصة فلا بد من ارادة تخصص بالوجود ما تخصص على الوجه الذي
تخصص وقال والد امام الحرمين في كفاية المعتقد والدليل على ارادته تعالى وانه مريد أن تخصص
حدوث المحدث بزمان دون زمان في مكان دون مكان على صفة دون صفة لا يصير معقولا الا بازادة مريد
وقال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد الدليل عليه ان أفعاله مرتبة ترتيب الافعال واختصاصها
ببعض المجوزات يوجب أن يكون فاعله قاصدا الى ترتيبه وقال أبو الخير القزويني في صحجة الحق والدليل
على كونه تعالى مريدا ان اختصاص الفعل شاهد يدل على كون فاعله مريدا ونحن نرى أفعال الباري
تعالى مخصوصة بأوقات موصوفة بصفات مخصوصة جاز في العقل وقوعها على خلافها فتدل على كون
فاعله مريدا لها وقال شيخ مشايخنا في املائه والدليل على ارادته تعالى انه لو لم يكن مريدا لكان كارها
لان الارادة هي القصد الى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه وقد تقرر أن ارادة الله تعالى عامة
التعلق بجميع الممكنات فيستحيل وقوع شئ منها بغير ارادة منه تعالى لوقوع ذلك الشئ وقال البكي في
شرح الحاشية قد ثبت ان صانع العالم فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار مريد فصانع العالم مريد
اما الصغرى فلما مر من حدوث العالم الدال على انه قادر مختار وهو الذي اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم
يفعل وأما الكبرى فلان تخصيص الحوادث بحالة دون حالة وهو الارادة أو تعلقها والتخصيص حاصل
فالارادة ثابتة وهو المطلوب اه ونقل الغنيمي عن السنوني في شرح النظم الارادة صفة يترجم بها
وقوع أحد طرفي الممكن على مقابله وبرهان وجوبه له تعالى أن الحوادث قد اختلفت من كل نوع
من أنواع ستة وهي الوجود والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات باحد أمرين
جائزين متساويين في قبول كل ذات خادئة لهما واختصاص أحد الطرفين المتساويين بدلا عن مقابله
بغير مرجح مستحيل واذا وجب الافتقار الى المرجح فلا يصح أن يكون المرجح ذات الممكن لانه يلزم عليه
اجتماع أمرين متساويين وهما الاستواء بالذات والرجحان بالذات وذلك مستحيل لا يعقل وأيضا لو ترجح
للممكن من ذاته الوجود بدلا عن العدم لكان واجب الوجود لذاته فيلزم قدمه ولو ترجحه من ذاته
العدم لوجب استمرار عدمه فلا يوجد أبدا لان المرجح الذاتي يستحيل زواله وكلا القسمين باطل فتعين
أن يكون المرجح لاختصاص كل ممكن باحد الطرفين الجائزين عليه خارجا عن ذاته والسر التام يقتضي
أن لا مرجح لاختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن مقابله الا الارادة وهي قصد الفاعل الى
وقوع ذلك الجائز دون مقابله اه المراد منه

ولو أغنى العلم عن الإرادة في
تخصيص المعلوم حتى قال
انما يوجد في الوقت الذي
سبق العلم بوجوده لجاز أن
يغنى عن القدرة حتى
يقال وجد بغير قدرة لانه
سبق العلم بوجوده فيه

(فصل) وأما المحدث فيقول قد ثبت سمعان الله تعالى أراد الأشياء ويريد ما وقد خاطبنا بذلك من جهة معهود اللسان العربي والمعهود في اللسان العربي أن الذي يريد الشيء هو الذي يخصه على الحقيقة ومن يخص الشيء على الحقيقة فهو مرید فصانع العالم مرید على الحقيقة وأما الصوفي فيقول لا بد من تخصيص على الحقيقة والمخصص على الحقيقة هو الذي لا بدافع تخصيصه إلا العالم على الحقيقة ولا عالم على الحقيقة إلا الله تعالى ***(تنبيه)*** هذه الأصول الأربعة التي ذكرها المصنف ولما ذكر في كل أصل مئة من الصفات قد ضم إليها ابن الهمام في مسابره الثامن والتاسع وهما في بيان قدم العلم والارادة وأورد البكل في فصل واحد وقال حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مرید ثم قرر ما تضمنه الاصلان الأولان بما أورده هنا ثم وجاب شرح تلميذه ابن أبي شريف قال لما ثبتت وحدانيته في الألوهية ثبت اسناد كل الحوادث إليه تعالى والألوهية الاتصاف بالصفات التي لا جملها استحق أن يكون معبودا وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها وتسمى خواص الألوهية ومنها الابتعاد عن العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها إليه فكل حادث من السموات وحركاتها وكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السائرة على النظام الذي لا اختلاف فيه والأرضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجاد وما بينهما من السحاب المسخر ونحو ذلك كل مستند في وجوده إلى البارئ سبحانه وهو مشاهد لنا منها كمال الاحسان في ايجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت إليه الحيوانات من مصالحها وما أعطيته من الآلات على مقتضى الحكمة البالغة البارة التي يطلع على طرف منها علم التشریح ومنافع خلقه الإنسان وأعضائه ويستلزم ذلك قدرته أي ثبوت صفة القدرة له وعلمه بما يفعله ويوجده والعلم بهذا الاستلزام فهما ضروري ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطأ حسنا يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليها وينضم إلى هذا أي إلى ثبوت العلم له تعالى أنه هو الموجد لأفعال المخلوقات فيلزمه أي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم إليه علمه بكل جزئ جزئ خلافا للفلاسفة في قولهم أنه تعالى يعلم الكليات وأنه إنما يعلم الجزئيات على وجه كلي لأعلى الوجه الجزئي وهو باطل إذ كيف يوجد ما لا يعلم وقد أرشد إلى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير هذا ما تضمنه الاصلان وأما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرر به قوله والعلم والقدرة أي الاتصاف بهما بلا اتصاف بحياة محال أي وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس وقوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوعي التي يفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسن البصري من المعتزلة من أن معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والارادة ثم قرر ما تضمنه الاصل الرابع بما قد ذكرناه في أثناء كلام المصنف قريبا وأما ما تضمنه الاصل الثامن والتاسع فسيأتي بيانه في موضعه قريبا إن شاء الله تعالى **(الاصل الخامس)** أنه تعالى سميع بصير بلا جراحة وحدقة ولا اذن كما أنه تعالى عايم بلا دماغ وقلب فلا يس سمعه كسميع المخلوق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل إلى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبين المحوكتين الخارجيتين من الدماغ بل المراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وإن خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وإن لطف وقد أشار المصنف إلى ذلك فقال على طريق اللف والتشريح غير مرتب (لا يعزب) أي لا يغيب (عن رؤيته) هو اجس الضمير وخفيا الوهم) والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بمعنى (والتفكير) أي ما خفي عنه وهو مصدر فكره مشددا

(الاصل الخامس)
العلم بأنه تعالى سميع
بصير لا يعزب عن رؤيته
هو اجس الضمير وخفيا
الوهم والتفكير

إذا أوردته في فكره وقال المصنف في المقصد الاسمي البصير هو الذي يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه
 ماتحت الثرى مع التزبه عن أن يكون بحدقة وأجفان والتقديس عن أن يرجع الى انطباع الصور
 والالوان في ذاته كما ينطبق في حدقة الانسان فان ذلك من التغير والتأثر المقتضى للعدنان وإذا تراه عن
 ذلك كان البصر في حقه عبارة عن الصفة التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات وذلك أوضح وأجلى
 مما تفهمه من ادراك البصر القاصر على طواهر المرئيات (ولاشد) أي لا يفرد ولا يبعد (عن سماعه)
 مسدوع وان خفي فيسمع السر والنجوى بل ما هو أرق من ذلك وأخفى يسمع (صوت ديب) أي حركة
 أرجل (الغلة) الصغيرة المسماة بالذرة ثم وصفها فقال (السوداء) لانها اذا كانت كذلك كانت أشد
 في الخفاء (في الليلة الظلماء) الشديدة السواد (على الصخرة الصماء) المساء بغير أصحوة واذان منزو
 سماعه من أن يتطرق اليه الحدثان ومهما تزهت السميع عن تغير بعتر به عند حدوث المسموعات
 وقد سته عن أن يسمع بأذن أو آلة علمت أن السمع في حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات
 المسموعات ومن لم يدق نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه فخذ منه حذرك ودقق فيه نظرك قاله
 المصنف في المقصد الاسمي ثم اعلم أن ثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما
 لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دينه صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى
 الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدلل عليه المصنف وقال (وكيف لا يكون
 سمعاً بصيراً والسمع والبصر صفتا كمال) وقد اتصف بهما مخلوق (وليس بنقص) فهو تعالى أحق
 بالانصاف بهما من المخلوق وقد أشار الى ذلك بقوله (فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع
 اسنى) أي أرفع (وأتم من الصانع وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص في جهته والكمال في خلقه
 وصنفته) هذا لا يتصوره عاقل وفي هذا الاستدلال الذي ذكره المصنف اختلفت عباراتهم ولكن المسأل
 الى ما ذكره قال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد والدليل عليه انهما صفتا مدح في ثبوتهما
 نفى نقص لا ينتفى ذلك النقص الا بهما والاله سبحانه وتعالى مستحق لاوصاف الكمال وقال ابن فورك
 في المدخل الاوسط الدليل عليه انه تعالى موجود حتى لا تليق به الاتقان التي تضاد السمع والبصر وكل
 حتى ليس به آفة تضاد السمع والبصر فهو سميع بصير وقال امام الحرمين في لمع الاذلة اذ قد ثبت كونه
 حياً والحي لا يتخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكلام واصدادها واضداد هذه الصفات نقائص
 والرب يتقدس عن سمات النقص وقال ابن القشيري في التذكرة الشرقية اذ لو لم يتصف بهما لا تصف
 بضدهما وقد وجدنا الحي فيما بينهما يجوز أن يكون سمعاً بصيراً ولم نجد لقول السمع والبصر علة
 الا كونه حياً فعلما ان كل حي قابل للسمع والبصر والباري تعالى حي فهو اذا قابل للسمع والبصر فلو
 لم يتصف بهما لا تصف بضدهما لان كل ذات قبلت معنى ولذلك المعنى ضد استحالة خلوه عن ذلك المعنى
 وعن ضده وفيه احتراز عن الحركة والسكون وبيان مراعاة العال دون اعتبار مجرد الشاهد في محكم
 الغائب وقال شيخ مشايخنا في املائه لو لم يكن سمعاً بصيراً لكان أصم أعمى وذلك نقص والنقص عليه
 تعالى محال لاحتياجه الى من يكمله وذلك يستلزم خدوثة وقال البكي في شرح الحاجية اما كونه سمعاً
 بصيراً فقد اتفق عليه أهل السنة اما الاشعري فيقول قد ثبت أن البارئ تعالى عالم مرید حي وكل حي
 سميع أو قابل لذلك والواجب لا يتصف بالقبول بل كل ما يجوز له فهو واجب له وأيضاً فانما صفتا
 كمال والمخلوق منهما نقص أو قصور في الكمال وأيضاً قد أجمعت عليه الكتب السماوية والخصوصا
 القرآن وهذا دليل المحدث وأما الصوفي فيقول حديث التقرب بالنوافل بين لكل من هو الى عبوديته
 واصل أن السميع والبصير هو الله فقط ثم أشار المصنف رحمه الله تعالى الى أن عدم السمع والبصر
 نقص في المعبود وأيده بقوله (أو كيف تستقيم حجة سيدنا (ابراهيم) الخليل (صلى الله عليه) وعلى

ولا يشذ عن سماعه صوت
 ديب الغلة السوداء في
 الليلة الظلماء على الصخرة
 الصماء وكيف لا يكون
 سمعاً بصيراً والسمع والبصر
 كمالاً لا محالة وليس بنقص
 فكيف يكون المخلوق أكمل
 من الخالق والمصنوع اسنى
 وأتم من الصانع وكيف
 تعتدل القسمة مهما وقع
 النقص في جهته والكمال
 في خلقه وصنفته أو كيف
 تستقيم حجة ابراهيم صلى
 الله عليه

نبينا (وسلم على أبيه) آزر كما هو نص القرآن أو هو تاريخ كما هو قول النسابة وآزر عه واستعمال الاب
 على الم شائع في الاستعمال (اذ كان) أي آزر (بعد الاصنام) والنماثيل (جهلا) منه (وغيا)
 عن طريق الرشد (فقال له) ابراهيم عليه السلام كما حكى عنه في الكتاب العزيز يا أبت (لم تعبد ما لا
 يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) فأفاد أن هذه صفات لا يليق بالمعبود أن يسلمها (ولو انقلب ذلك
 عليه في معبوده) بحيث سلبت عنه تلك الصفات (لاضحت بجته) التي احضج بها على خصمه (ودلالته)
 التي استدل بها في تحقيق مقصوده (حافطة) في حد ذاتها ولم تكن ملزمة له أصلا (و) اذا (لم يصدق
 قوله تعالى) في قصته (وتلك محنتنا آتيناهما ابراهيم على قومه) نرفع درجات من نشاء الآية والفرق
 بين الحجة والبينة قد تقدم في أول الكتاب ثم أشار بالرد على من زعم ان اثبات صفى الصمم والبصر
 يستدعي حذقة وأذنا فقال (وكما عقل كونه) عز وجل (فاعلا) مختارا (بلا جرحة) من الجوارح
 (وعالم بلا قلب ودماغ) وانما ذكرهما جميعا لما ان علم المخلوق قد اختلف في محله أهو الدماغ أو
 القلب فجمع بين القولين (فليعقل كونه) تعالى (بصيرا بلا حذقة) وهي محركة التي فيها انسان العين
 ويجمع على احداق (وسمعا بلا اذن) يضمين معروف وجعأذان (اذ لا فرق بينهما) اذا تأملت
 حق التأمل (الاصل السادس) في بيان أحد صفات المعاني التي هي الكلام فقال (انه سبحانه وتعالى
 متكلم بكلام) اعلم أن مسئلة الكلام ذات تشعب كثير وبحت المبتدعة منتشر شهير حتى قيل انما سمى
 فن أصول الدين بعلم الكلام لاجله فلا كبير جدوى في تطويل مباحثه وقد قال بعض المحققين الحق
 أن التطويل في مسئلة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في ذلك قليل الجدوى
 لان كنه ذاته وصفاته محبوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شيء من معرفة الذات فهو ذووق
 لا يمكن التعبير عنه ولذلك لا أذكر في هذا البحث الا ما يقتضيه المقام من التكلم على عبارته المصنف
 رحمه الله تعالى فاقول وكفى خبر مما كثر وألهى فأقول اعلم أن البحث في هذا المقام يرجع الى
 أمرين الأول انه تعالى متكلم والثاني انه تعالى متكلم بكلام بنفسه قائم بذاته وفي أثناء ذلك بيان صحة
 اطلاق الكلام عليه لغة وان اطلاقه عليه هل يكون مجازا أو حقيقة وقد أشار المصنف الى كل ذلك
 بقوله انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام (وهو وصف قائم بذاته) اما قيامه بذاته فلانه تعالى وصف
 نفسه بالكلام في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله قلنا يا آدم وموضع أخرى كثيرة والمتكلم
 الموصوف بالكلام لغة من قام الكلام بنفسه لامن أوجد الحروف في غيره (ليس بصوت ولا حرف)
 اما الصوت فهو كيفية قائمة بالهواء تحملها الى الصماخ وقال الراغب الهواء المنضبط عن قرع جسمين
 وذلك ضربان مجرد عن انتفاء شيء لشيء كالصوت الممتد ومنقش بصورة والمنقش ضربان ضروري
 كما يكون من الحيوان والجماد واختباري كالممن الانسان وذلك ضربان ضرب باليد كصوت العود وضرب
 بالقم وما بالقم ضربان نطق وغيره كصوت النائي والنطق امام فرد من الكلام أو مركب وأما الحرف فهو
 كيفية عارضة للصوت ولذا قيل لو قدم الحرف على الصوت في التعبير كان أولى لان الصوت بمنزلة العام والحرف
 بمنزلة الخاص ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام اذ قد يبرز صوت بدون حرف ولا ينكسر شكك تأشير
 أتم في الفائدة ولكن قد وجهه بعض المحققين فقال قدمه على الحرف لكونه معروضا متقدما عليه
 بالطبع فتأمل (بل لا يشبه كلامه كلام غيره) لانه صفة من صفات الربوبية ولا مشابهة بين صفات
 الباري وصفات الادميين فان صفات الادميين زائدة على ذاتهم لتكثر وحدتهم فتقوم أنفسهم بتلك
 الصفات وتتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة الباري تعالى لا تتحدد ذاته ولا ترسم فليست اذ بشي زائد على
 الباري تعالى (كما لا يشبه وجوده وجود غيره) ومن ظن ان صفاته تشابه صفات غيره فقد أشرك لان
 الخالق لا يشبه المخلوق ثم اعلم ان الكلام عند أهل الحق يقال على المعنيين يقال على النظم المركب من

وسلم على أبيه اذ كان يعبد
 الاصنام جهلا وغيا فقال
 له لم تعبد ما لا يسمع ولا
 يبصر ولا يغني عنك شيئا
 ولو انقلب ذلك عليه في
 معبوده لاضحت بجته
 داحضة ودلالته ساقطة ولم
 يصدق قوله تعالى وتلك
 محنتنا آتيناهما ابراهيم على
 قومه وكما عقل كونه فاعلا
 بلا جرحة وعالم بلا قلب
 ودماغ فليعقل كونه
 بصيرا بلا حذقة وسمعا بلا
 اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل
 السادس) انه سبحانه
 وتعالى متكلم بكلام وهو
 وصف قائم بذاته ليس
 بصوت ولا حرف بل لا يشبه
 كلامه كلام غيره كما لا يشبه
 وجوده وجود غيره

الاصوات والحروف وهو الكلام اللساني وعلى المعنى القائم بالنفس وهو المسمى بالكلام النفساني وهذا الاطلاق بالاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والمختار عند الاشاعة الاول أى انه مشترك بين الالفاظ المسهولة وبين الكلام النفسى وذلك لانه قد استعمل لغة وعرفا فيهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا أما استعماله في العبارة فكثير كقوله تعالى وهم يسمعون كلام الله ثم يحرقونه فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ويقال سمعت كلام فلان وفصاحته يعنى ألفاظه الفصيحة وأما استعماله في المعنى النفسى وهو مدلول العبارة فكقوله سبحانه ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وأسروا قولكم أو اجهروا به وقول عمر رضى الله عنه يوم السقيفة زورت فى نفسى قولاً والقول يقال على ما يقال عليه الكلام اما بترادف أو بتباين الخاص والعام وقيل حقيقة فى اللسانى مجازى فى النفسانى وقيل بالعكس واليه أشار المصنف بقوله (والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفها للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات) فهذا منه تصريح ان الكلام النفسى هو الحقيقة وان المعنى القائم بالنفس هو الكلام حقيقة والحروف والاصوات دلالات عليه ومعرفاته وانه حقيقة واحدة هى الامر والنهى والخبر والاستخبار وانها صفات لها أنواع ان عبر عنه بالعربية كان عربيا أو بالسريانية كان سريانيا وكذلك فى سائر اللغات وانه لا يتبع بعض ولا يتجزأ وهذا قول الاشاعة ثم اختلفوا فقال امام الحرمين وغيره الكلام المطلق حقيقة هو ما فى النفس شاهدنا وغائبا واطلاق الكلام على الحروف والاصوات مجاز واليه مال المصنف كما ترى وقال الجمهور منهم يطاق على كل منهما بالاشتراك اللفظى واليه أشرنا أولا بقولنا والمختار ثم انهم استدلو على ثبوت الكلام النفسى بأن قالوا لا شك فى وجود معنى قائم بنا نتجده من أنفسنا عند التعبير أو الاشارة والكتابة كما يجده الطالب مع الاستدعاء لحصول المطلوب وتطلبه اياه وليس ذلك هو الارادة لوجوده بدونها فيمن أمر عبده معتذرا لساخطان من عدم امتثالته عند توعده فان السيد يأمره ولا يريد وليس هو العلم لانه قد يخبر عن غير معلومه ولا غير ذلك من المعاني النفسانية لتفى لوازمها عنه فثبت ن هناك أمرا قائما بأنفسنا هو المسمى بالكلام والاقرىب فى تعريفه انه نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم وقيل هو حديث النفس عن معلومها حصولا واستدعاء ويعنى بالنسبة بين المفردين أى بين المعنيين المفردين تعلق أحدهما بالآخر أو اضافته اليه على جهة الاسناد الافادى أى بحيث اذا عبر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها ويؤدى معناها كان ذلك اللفظ اسنادا افاديا وقال النسفى فى الاعتماد صانع العالم متكلم بكلام واحد أزلى وهو صفة قائمة بذاته ليست من جنس الحروف والاصوات غير متغير منافع السكوت والآفة وهو به أمرناه مخبر قلت ودليل الاشاعة والماتريديه فى اثبات صفة الكلام واحد قالوا لولم يكن صانع العالم متكلم بالزم النقص وهو محال أما الملازمة فان صانع العالم حى وكل حى فهو اما متكلم أو مؤلف والآفة نقص فتعين أن يكون متكلماً وهو المطلوب وأما دليل السمع فقوله عز وجل وكلم الله موسى تكليماً الا أن عند الاشاعة كلامه تعالى مسموع لما أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع عنه وعند ابن فورك المسموع عند قراءة القارئ شيان صوت القارئ وكلام الله تعالى وعند الشيخ أبى منصور الماتريدى كلامه غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت اذا السماع فى الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجودا وعدما وذكر فى التأويلات ان موسى عليه السلام سمع صوتا داعيا الى كلام الله تعالى وخص بكونه كلم الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه وقد يستدل المحدث أيضا على اثبات صفة الكلام له تعالى بما تقدم وأما الصوفى فيقول الكلام صفة كمالية اذ مرجع ذلك الى الانباء عن الشئ وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الابحيت لاموقع لنقيضها وذلك لا يكون فى واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية اذ هو الذى له الكمال المطلق وهو المطلوب ثم استشعر المصنف كلام

والكلام بالحقيقة كلام
النفس وانما الاصوات
قطعت حروفها للدلالات كما
يدل عليها تارة بالحركات
والاشارات

المخالفين اعتقد الاشاعرة وهم المخالفة والمعتزلة فانهم أنكروا الكلام النفسى وقالوا ليس الكلام مشتركاً بين العبارة ومدلولها بل الكلام هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها يحجاز في مدلولها فقالوا اذا عليهم متجيباً منهم بقوله (وكيف التيس هذا) أى كيف خفى أمره (على طائفة من الاغبياء) جمع غيب وهو القدم الذى لا يدرك شيئاً وأصل الغباوة الغفلة والجهل وتركيبها يؤذن بالخفاء ومنه قول الشاعر

واذا خفيت على الغيب فعاذر * ان لا ترائى مقلة عمياء

(ولم يلتبس) ذلك (على جهالة الشعراء) جمع جاهل والمراد به الاخطل كما وقع التصريح بذلك فى أكثر كتب الاشاعرة والماتريدية وأوله

لا يجنبك من أمير خطبة * حتى يكون مع الكلام أصيلاً

(ان الكلام فى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً)

وقد أنكروه العلماء المرادوى من المخالفة فى شرح تحرير الاصول وقال هو موضوع على الاخطل وليس ضوئى نسخ ديوانه وانما هو لا ينضم ولا يقطع ان البيان اه وقد استرسل بعض علماء ثنائى من الذين له تقدم ورجاه هو على بن على بن محمد بن الغزى الخنقى فقال فى شرح عقيدة الامام أبى جعفر الطحاوى ما نصه وامام قال انه معنى واحد واستدل بقول الاخطل المذكور فاستدل بالفساد فاستدل مستدل بحديث فى الصحيحين لقولوا هذا خبر واحد ويكفى ما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول والعمل به فكيف وهذا البيت قد قيل انه مصنوع منسوب الى الاخطل وليس هو فى ديوانه وقيل انما قال ان البيان لى الفؤاد وهذا أقرب الى الصحة وعلى تقدير صحة عنه فلا يجوز الاستدلال به فان النصارى قد ضلوا فى معنى الكلام وزعموا ان عيسى عليه السلام نزل كلمة الله واتحد اللاهوت بالناسوت أى شئ من الاله بشئ من الناس فيستدل بقول نصرانى قد ضل فى معنى الكلام عن معنى الكلام ويترك ما يعلم من معنى الكلام فى لغة العرب وأيضاً فعنه غير صحيح اذ لازمه ان الاخوس يسمى متكامل القيام الكلام بقباه وان لم ينطق به ولم يسمع وهذا معنى عجيب وهوان هذا القول له شبه قوى بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت اه الخ وما تأملته حق التأمل وجدته كلاماً مخالفاً لاصول مذهب امامه وهو فى الحقيقة كالرد على أئمة السنة كأنه تكلم بلسان المخالفين وجازف وتجاوز عن الحدود حتى شبه قول أهل السنة بقول النصارى فليتنبه لذلك ثم تعامل المصنف عليهم بقوله (ومن لم يعظه عقله) أى الكامل (ولانهاه نهى) بالضم جمع نهية وهى العقل لكونه ينهى عن القبيح ومن ذلك قوله تعالى ان فى ذلك لآيات لاءولى النهى وبين نهى ونهله جناس تام مع الاشتقاق (عن أن يقول لسانى) الذى أنطق به (حادث ولكن) العرض القائم به وهو (ما يحدث فيه) أى ينشأ فيه (بقدرنى الحادثة) هو (قديم) قائم بالذات ولم يفهم ان الاجسام التى لها أول اذا جعلت على كيفية مخصوصة صارت قديمة (فاقطع عن عقله) أى عن رجوعه الى عقله والتدبر فى الحق الصريح وفى بعض النسخ عن فهمه (طمعك) أى جاعك فى رجوعه الى ما تقرره بل (وكف) أى امنع (عن خطابه) ومذاكرته (لسانك) فقد رسخ فى ذهنه ما تخيله فلا ينفك عنه اذ صار له ذلك كالطبع والجليلة فارالة ذلك عسر جداً ثم لما كان من مذهب المخالفين القول بدم الحروف والاصوات وانها قائمة بذات الحق سبحانه أشار بالرد عليهم بقوله (ومن لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبل كل شئ) والمحدث ما لم يكن فكان (وان الباء) الموحدة (قبل) حرف (السين) المهملة (فى قولك بسم الله) الرحمن الرحيم ونحوه من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعد الحرف الثانى من الكلمة قبل تمام اللفظ بالاول (فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً) لكونه مسبوقاً بالباء وهذا مكابرة للحس وخروج عن مقتضيات العقول المحيلة (ففرزه عن الالتفات اليه قلبك) أى ابعده عنه ولا تخالط به فان شيطانه المراد لا يسمع التفتيد وبمعاشرته يكثر اللجاج والمراءى ويترتب عليه ما فساد النظام

وكيف التيس هذا على طائفة من الاغبياء ولم يلتبس على جهالة الشعراء حيث قال قائلهم ان الكلام فى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً ومن لم يعظه عقله ولا نهى نهى عن أن يقول لسانى حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرنى الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله شئ وان الباء قبل السين فى قولك بسم الله فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً ففرزه عن الالتفات اليه قلبك

وضياع الوقت فيما لا يجدي الى المرام وهذا حال أغبيائهم فانهم لا يفهمون معنى القديم ولا عيزون بينه وبين الحادث ولا يتحاشون من رفض بداهة العقول والمتغافلون منهم لم يرضوا بركوب متن الجهل واللباح فقالوا الخروف قديمة بالنوع ورجعوا كرامة عند التحقيق (فله سبحانه) وتعالى (سر) عظيم (في ابعاد بعض العباد) عن منصة التقريب والارشاد (ومن يضل الله) اياه (فاله من هاد) يرشده الى سالك سبيل السداد ثم لما كان من قول المخالفين كيف يعقل كلام ليس بحرف ولا صوت أجاب عنه رادا عليهم بقوله (ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام) وعلى نبينا (في الدنيا كلام ليس بصوت) ولا حرف (فليست نكر أن يرى في الآخرة موجودا) متكاملا حيا (ليس بجسم) أي ليس بذى جسم ملموس ومحسوس غير متخيز (ولا بذى لون) ولا قابل للحوادث والمقصود نفى الكيفية على كل حال وكذلك اذا استبعدوا كيف يسمع جبريل عليه السلام والمؤمنون غدا كيف يسمعون فالجواب يسمع كلاما ليس بحرف ولا صوت من متكامم حتى ليس له لسان وشفة وهذه الجلة من كلام المصنف قد ردها الطوخي من الحنبلة فقال هو تكاف وخروج عن الظاهر بل عن القاطع من غير ضرورة وما ذكره معارض بأن المعاني لا تقوم شاهدة الا بالاجسام فان أجازوا معنى قام بالذات القديمة وليست جسما فليجيزوا خروج صوت من الذات القديمة وليست جسما اذ كلا الامرين خلاف للشاهد ومن أحال كلاما لفظيا من غير جسم فليحل ذاتا مرئية غير جسم ولا فوق اه من شرح الخبر بالمرداوى وهذا الذى ذكره المصنف من ان الكلام النفسى ما يسمع هو قول الاشعرى قاسه عز ربه ما ليس بلون ولا جسم قياسا ألزم به من خالفه من أهل السنة لا تفاههم على جواز الرؤية ووقوعها في الآخرة ثم قال (وان عقل أن يرى ما ليس بلون) محسوس (ولا جسم) متخيز (ولا قدر) معلوم (ولا كمية) منه لة أو منفصلة (وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل في حاسة السمع ما عقله في حاسة البصر) أي فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو لا يكون الا بطريق خرق العادة كإنبه عليه الباقلاني وفي لباب الحكمة الالهية للمصنف كلام الله تعالى ليس سوى افاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى ولما جاء موسى ليلقا تنا وكلمه به شرفه الله بعز وقر به بقدره وأجلسه على بساط أنسه وشافه بأجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء كلمه وكما أراد سماع لا يندرج كلامه تحت الكيفية ولا يحتاج الى سؤال العليسة ولا يوصف بالمهاية والكمية بل كلامه كعلمه وعلمه كإرادته وكصفته وصفته كذاته وذاته أجل من التثنية والتكبر وصفاته أجل من التفسير والتفصيل خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير قلت وقد تقدم ان الماتريدى استحال سماع ما ليس بصوت ووافقه الاستاذ الاسفراينى واختاره ابن الهمام وقال وهو الاوجه عندي لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا فيخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعنى العلم مطلقا عن التقييد بمتعلق قال ابن أبي شريف ولما انتصر للاشعرى أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة في مقعر السماع وقد يخلق لها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سماعا ولا مانع من ذلك بل في كلام الماتريدى في كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك على ما نقله عنه صاحب التبصرة وهو جواز سماع ما ليس بصوت والخلاف انما هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام فانكر الماتريدى سماع الكلام النفسى وقال انما يسمع صوتا لا على كلام الله تعالى كما تقدم فتأمل ثم قال (وان عقل أن يكون علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع مادل عليه بالعبارات) من أمر ونهى واخبار وقد جازى الشاهد أن يكون الشئ الواحد أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا فكذلك يجوز في الغائب ولم يكن مستحيلا وهذه العبارات مخلوقة لانها أصوات وهى أعراض سميت تلك العبارات كلام الله لدلالتها عليه وتأديبه بها والاختلاف في العبارات المؤدية لا الكلام وقال ابن التماسنى كل أمر ونهى يجدى في نفسه اقتضاء وطلبا يعبر عنه بالعبارات المختلفة

فله سبحانه سري في ابعاد بعض العباد ومن يضل الله فاله من هاد ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاما ليس بصوت ولا حرف فليست نكر أن يرى في الآخرة موجودا ليس بجسم ولا لون وان عقل أن يرى ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل في حاسة السمع ما عقله في حاسة البصر وان عقل أن يكون له علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع مادل عليه بالعبارات

والكتابة والاشارة وما في النفس لا يختلف لاختلاف الدلالات فكذلك الخبر يجد في نفسه حديثا بعبر عنه بالالفاظ المختلفة وهذا الوجدان ضروري لازعاق فيه ثم قال ومن أنكر كلام النفس فقد أنكر أخص وصف الانسانية فان الآدمي يشاركه البهائم في ادراك المحسوسات والوجدانيات ويختص الآدمي عنها بالقدرة على استحضار العلوم في الذهن وتركيبها وترتيبها ترتيبا يتوصل به الى ادراك الغائبات وكل ذلك يعتمد الكلام النفسى اه ثم قال (وان عقل كون السموات السبع) والعرش والكرسى (والارض وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في تعداد ذرة من القلب و) عقل (ان ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة) التي فيها انسان العين (من غير أن تحمل ذات السموات والارض) والعرش والكرسى (والجنة والنار في الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروا باللسنة) الظاهرة (محفوظا في القلوب) الباطنة (مكتوب في المصاحف بالاحبار المتنوعة من غير حلول ذات الكلام فيها) أى في تلك المصاحف قطعا (اذ لو حلت بكتاب ذات الكلام) فراضا وتقديرا (لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الاوراق ولا حترقت) ولكن من نطق بالنار احترق فيه والجنة والنار مكتوبتان في المصاحف ثم أحد لا يتخيل انهما مدرجتان فيها بالذات وكذا النبي صلى الله عليه وسلم مكتوب في التوراة والانجيل لاعلى معنى انه حل فيهما ولكن فيهما دلالة عليه وهو المكتوب صلى الله عليه وسلم بتلك الكتابة وقد أوضحه المصنف في الجام العوام بوجه آخر فقال اعلم ان لكل شئ في الوجود أربع مراتب وجود في الاعيان ووجود في الازهار ووجود في اللسان ووجود في البياض المكتوب عليه كالنار مثلا فان لها وجودا في التنوير ووجودا في الخيال والذهن وأعلى هذا الوجود العلم بصورة النار وحقيقته اولها وجود في اللسان وهي كلمة دالة عليه بأعلى لفظ النار ولها وجود في البياض المكتوب عليه بالرقوم والاحراق صفة خاصة للنار والمحرق من هذه الجملة هي التي في التنوير دون التي في الازهار وفي اللسان وعلى البياض اذ لو كان المحرق هو الذي في البياض أو اللسان لاحترق ثم قال وكذلك القدم وصف كلام الله تعالى وما يطلق عليه القرآن له وجود على أربع مراتب اولها وهي الاصل وجود قائم بذات الله تعالى والثانية وجود العلم في اذهاننا عند التعلم قبل أن ننطق بلساننا ثم وجوده في لساننا بتقطع أصواتنا ثم وجوده في الاوراق بالكتابة فاذا سئلنا عما في اذهاننا من علم القرآن قبل النطق به قلنا علمنا صفتنا وهي مخلوقة لكن المعلوم به قديم فاذا سئلنا عن صوتنا وحركة لساننا قلنا ذلك صفة لساننا ولساننا حادث وصفته توجد بعده وما هو بعد الحادث حادث بالضرورة ولكن منطوقنا ومذكورنا ومقرونا ومثلقنا بهذه الاصوات الحادثة قديم ثم قال فهذه أربع درجات في الوجود تشكل على العوام ولا يمكنهم ادراك تفاصيلها ثم قال فكأن ما يرى في المرأة يسمى انسانا بالحقيقة لكن على معنى انه صورة محكية له فكذا ما في اللسان من الكلمة يسمى باسمه بمعنى انه دالة على ما في الذهن ومهما فهم اشتراك لفظ القرآن وكل شئ بين هذه الامور الاربعة فاذا ورد في الخبر ان القرآن في قلب العبد وانه في المصحف وانه في لسان القارئ وانه صفة في ذات الله تعالى صدق بالجميع مع الاحاطة بحقيقة المراد اه المقصود منه ذكر ابن التمساني في شرح جامع الادلة عند قول الماتن فصل كلام الله مقروء بالسنة القراء محفوظ في صدور الحفظة مكتوب في المصاحف على الحقيقة والقراءة أصوات القارئ ونغماتهم وكلام الله تعالى هو المعلوم والمفهوم فيها الخ قال في الايضاح ان القراءة غير المقروء والحفظ غير المحفوظ والكتابة غير المكتوب وان المفهوم من هذه المصادر غير المفهوم من أسماء المعقولات وذهبت الحشوية الى أن القراءة التي هي حروف وأصوات وهي فعل العبد وكسبه وهي اعراض لا تبقى باتفاق من زعم ان الاعراض لا تبقى هي عين كلام الله تعالى وهي قديمة وقالوا ان الحروف المكتوبة في المصاحف التي ينسب حصولها للكاتبين قديمة وبالعوا نقالوا والواخذت زفر من حديد وقطع من نحاس أو شئ من الكلس وجعلت حروفها تقرأ ككلو جعلت صورة صارت تلك الاجسام

وان عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب وان كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحمل ذات السموات والارض والجنة والنار في الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروا باللسنة ومحفوظا في القلوب مكتوب في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حلت بكتاب الله ذات الكلام في الورق لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الورق ولا حترق

قديمة اه وقال أبو نصر القشيري والعجب كل العجب من تجهل أقوام في المصير الى ان كلام الله تعالى اذا
 كتب على الآجر أو شئ من الاصباح ينقلب عين الآجر والصبح قديما فاذا صار الجهل الى هذا القدر
 والحكم بان المحدث يصير قديما والقديم يفارق ذات الباري تعالى ويحل في المحدثات فالاولى السكوت
 ثم قال ابن التلمساني ومما يداني هذا المذهب في جحد الضرورات ان الجبائي من المعتزلة لما لم يعتقد كلاما
 سوى الحروف والاصوات ونفى كلام النفس وكان ما يقرؤه العبد فعله يشاب عليه وينفرد باختراعه عنده
 وكذلك ما يكتبه في المصحف وقد أجمع المسلمون على ان الله كلاما مسموعا عند التلاوة وكلاما مكتوبا في
 المصاحف تخبر في ذلك فقال اذا قرأ القارئ القرآن قارن خروج كل حرف بفعله العبد حرف يخلقه الله
 تعالى معه يسمع وهذا افتراء على الحس وخروج عن المعقول فان الحمل الواحد لا يقوم به مثلان ثم قال
 اذا ترأس جماعة في القراءة صحب كلام جميعهم كلام واحد لله تعالى وهو حروف مخلوقة في لهواتهم وكيف
 يتصور وجود حرف واحد في محال متعددة ثم قال اذا سكنت بعضهم عدم كلام الله تعالى بالنسبة الى
 الساكنة وبقي بالنسبة الى القارئ وكيف يتصور في الشئ الواحد ان يكون موجودا معدوما في آن واحد
 وقال اذا كتبت الحروف في المصاحف كان مع كل حرف حرف يخلقه الله تعالى هو كلام ولا يرى ونقل
 هذه المذاهب كاف في ردّها ومن بضل الله فبطل من هاد * (تنبيه) * قال ابن الهمام في المسألة وبعد
 اتفاق أهل السنة أي من الفرقين على انه تعالى متكلم أي بكلام نفسي هو صفة له فأنه لم يزل متكلما
 به اختلّفوا في أنه تعالى هل هو متكلم لم يزل متكلما فعن الأشعرى نعم هو تعالى كذلك وعن بعض متكلمي
 الحنفية لا قال وهو عندي حسن فان معنى المتكلمية لا يراد به ان النفس الخطاب الذي يتضمنه الامر الذي
 يتضمنه النهى كاقبلوا المشركين لا تقر بوالزنان معنى الطلب يتضمنه أي يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان
 الطلب الذي يتضمنه الامر والخطاب الذي يتضمنه النهى فلا يختلف في ان ذلك الخطاب ليس متكلميا بل هو
 متكلم اذ هو أي ذلك الخطاب اخل في الكلام القديم الذي به الباري تعالى متكلم والا يراد بمعنى المتكلمية
 اسماع لمعنى اطلع نعاليك مثلا ومعنى ماتلك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عرض اضافة خاصة للكلام
 القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة كما قاله الاشعرى وبلا واسطة معتادة كما قاله المتأخرين ولا شك في
 انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فان أريد به غير هذين الامرين فليس حتى ينظر فيه والله أعلم قال
 ابن أبي شريف والتحقيق ان الذي يثبت الاشعرى المتكلمية بمعنى آخر غير الامرين المذكورين وهو مبني
 على أصل له خالفه فيه غيره وبيان ذلك ان المتكلمية والمتكلمية مأخوذة من الكلام لكن باعتبارين
 مختلفين عند الاشعرى فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الباري تعالى وكونه صفة
 له وهذا محل وفاق وأما المتكلمية فمأخوذة عند الاشعرى من الكلام القائم بذات الله تعالى لكن باعتبار تعلقه
 أرلا بالكاف بناء على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب أرلا بالمعدوم الذي سيوجد وشد سائر
 الطوائف التكبير عليهم في ذلك فلا شعري قائل بالمتكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم والمذكرون
 لهذا الاصل ينقونها بهذا المعنى ويفسرونها بالاسماع المذكور فقد ظهر ان المتكلمية عند الاشعرى
 بمعنى سوى الامرين المذكورين وبالله التوفيق فان قيل اعتراض على الاشعرى التعلق ينقطع بخروج
 المكاف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع التعاقب التجيزي وهو
 حادث أما الازلي فلا ينقطع ولا يتغير لما قلنا في الكلام على الاخبار القائم بالذات من ان التغير في اللفظ
 الدال عليه لافيه نفسه وان التغير في العلوم لافي العلم فانه يؤخذ من ذلك ان التغير في متعلق الكلام
 وتعلقه التجيزي لافي التعلق المعنوي الازلي اه * استطراد * خلف كلام ابن الهمام السابق وهو قوله
 وهذا عرض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة ولا شك في انقضاء هذه الاضافة
 بانقضاء الاسماع وهو ان الشيخ السنوسي قال في شرح الكبرى ما حاصله ان من المحال ان يطرأ على كلامه

سكون وقد استدلل على ذلك ثم قال وما ورد في الحديث مما يخالف ذلك الذي قررناه فهو قولهم كحديثنا
وتسكلم على تأويله ثم قال ولهذا تعرف ان ليس معنى كلام الله موسى تسكلمانه ابتداء الكلام له بعد ان
كان ساكنا ولانه بعد ما كلفه انقطاع كلامه وسكت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما المعنى انه
تعالى أزال بفضله المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه
بعد ورده الى ما كان قبل سماع كلامه اه فاقطعه مع الكلام السابق هل بينهما مخالفة أو موافقة
* (مهمة) * قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال البيهقي الكلام اينطق به المتكلم وهو مستقر في نفسه كما
جاء في حديث عمر في السقيفة كنت زورت في نفسي مقالة وفي رواية كلاما قل فسماه كلاما قبل التسكلم
به قال فان كان المتكلم ذاتا خارجا مع كلامه ذا حروف وأصوات وان كان غير ذي خارج فهو بخلاف
ذلك والباري عز وجل ليس بذى خارج فلا يكون كلامه بحروف وأصوات ثم ذكر حديث جابر عن
عبد الله بن أنس وقال اختلف الحفاظ في الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت
في حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم غير حديثه فان كان ثابتا فانه يرجع الى غيره كفي حديث
ابن مسعود يعني الذي يليه وفي حديث أبي هريرة يعني الذي بعده ان الملائكة يسمعون عند حضور
الروح صوتا فيجتمعون ان يكون الصوت للسماء أو للملك أو للروح أو لأجنحة الملائكة وإذا احتمل
ذلك لم يكن نصافي المسئلة وأشار في موضع آخر ان الراوي أراد فينادي نداه فغيره بصوت اه قال الحافظ
وهذا حاصل كلام من نفي الصوت من الأئمة ويلزم منه ان الله تعالى لم يسمع أحدا من ملائكته ولا رسله
كلامه بل ألهمهم آياه وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع الى القياس على أصوات المخلوقين لانها التي
عهد انهم اذا نخرج ولا يخفى ما فيه اذا الصوت قد يكون من غير نخرج كما ان الرؤية قد تكون من غير
اتصال أشعة كما سبق سلمنا لكن يمنع القياس المذكور وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوق واذا ثبت
ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التوقيض واما التأويل وبالله التوفيق اه
ولقد أجاد رحمة الله تعالى وانصف واتبع الحق الذي لا يحد عنه ويفهم من هذا ان من قال بالصوت نظرا
للاحاديث الواردة فيه لا ينسب الى الجهل والتبديع والعدا كما فعله السعد وغيره فتأمل ذلك

(الاصل السابع) أن
الكلام القائم بنفسه
قديم وكذا جميع صفاته
اذ يستحيل أن يكون محلا
للحوادث داخل تحت
التغير

* (الاصل السابع) * في بيان قدم الكلام النفسي فقال (اعلم ان الكلام القائم بذاته) المختص بنفسه
أزلي (قديم) لا ابتداء لوجوده فلا يجوز ان يكون متكاملا بكلام في غيره اذ المتكلم انما كان متكاملا
لقيام الكلام به لا لكونه فعلا لا تاما متكاملا والباري تعالى خالق لكلامنا وليس هو المتكلم بكلامنا
ولو جاز ان يقال بانه تعالى متكلم بكلام في الغير لجاز ان يقال انه متحرك بحركة تخلق في الغير وهو محال
ولو لا اختصاص كلامه به لكان محدثا واذا ثبت ان كلاما مختصا به ليس مفارقا له ثبت انه قديم (وكذا)
نعتة في (جميع صفاته) فانها قائمة به ومختصة به لانها كالكلام له اعنه وهي قدعة على معنى انه ليس لوجودها
ابتداء ثم اعلم ان القرآن يقال على ما يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته جل وعز المعبر عنه
باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن
بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا
التقدير هو معنى اضافة الفعل الى الفاعل تخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن
زعم انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ثم استدلل المصنف على قدم الكلام بامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى فقال (اذ يستحيل ان يكون) الباري تعالى (محلا للحوادث داخل تحت التغير) وما كان
محلا للحوادث يعتريه التغير والمراد بالحوادث التي امتنع الباري تعالى ان تحل هي به ماله وجود حقيقي
مستبوق بالعدم لا المتحد من الصفات الاضافة التي لا وجود لها ككونه تعالى قبل العالم وبعده ومعه
أو السلبية ككونه مثلا غير رازق لزيد الملت ولا ما يتبع تعلق صفاته كالخالق والرازق فان هذا كله ليس

محل النزاع وبالجمله ففرق بين الحادث والمتجدد فيجوز انهما في المتجدد اذا الصفات المتجددة محض اعتبار
واضافه فلم يلزم من ذلك محال وهذا يعلم محل النزاع (بل يجب للصفات) المقدسة (من نعوت القدم ما يجب
للذات فلا تعتبره التغيرات ولا تحلها الحادثات) ولا يتصف بقبولها ولا يقال انها غير له لان حقيقة الغيرين
ما يجوز زفارقة أحدهما لصاحبه زمان أو مكان ولا يجوز ان تفارق صفات الباري تعالى ذاته فاطلاق
لفظ الغيرية بعيد (بل لم يزل) جل وعز (في قدمه موصوفا بمجمام الصفات) أي بالصفات المحموده (ولا
يزال) تعالى (في أبده كذلك) موصوفا بها (منزها عن تغير الحالات) وذهبت المعتزلة والتجارية والزيدية
والامامية والخوارج الى ان كلام الله حادث وامتنع طائفة من هؤلاء من اطلاق القول بكونه مخلوقا
وسموا حادثا وأطلق المتأخرون من المعتزلة كونه مخلوقا ونحن نقول لو كان كلام الله حادثا لم يخل من
أمر ثلاثة امان يقوم بذات الباري أو بجسم من الاجسام أو بالحصل وباطل قيامه فان الحوادث
يستحيل قيامها بذات الباري تعالى (لان ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها) أي عن الحوادث (وما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث) لانه لا تقوم الحوادث الابحاث ولو قام بجسم لكان المتكلم ذلك الجسم ويطل
وجود الكلام لافي محل لانه عرض من الاعراض ويستحيل قيام الاعراض بأنفسها الذلوجاز ذلك في ضرب
منها لجاز في سائرهما (وانما ثبت نعت الحادث للاجسام من حيث تعرضها للتغير) وقبوله له وحلوله فيها
(وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقها) أي تلك الاجسام (مشاركاتها) أي تلك الاجسام (في)
أوصافها اللازمة لها (قبول التغير) وتقلب الوصف (وينبغي على هذا) الذي ذكرنا نفا من الاستدلال
(ان كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادث هي الاصوات الدالة عليه) ولتعلم ان القرآن بالمعنى الارزلي لا يدخل
تحت الزمان ولا يوصف بماض ولا مستقبل ولا حال ضرورة ان الارزلي منافي للزمان لان الزمان من لواحق
الحادث ولا شيء من الحوادث بأرزلي وامابعنى الفعل الدال على ذلك أو بعض ما هو متعلق ذلك فنعم ونحو
قوله تعالى وقال موسى وعصى فرعون فالداخل تحت الزمان من ذلك هو الدال لا المدلول القديم والمتعلق به
اسم مفعول والتعلق التحيزي لا المتعلق اسم فاعل الذي هو صفة واحدة لا تعداد فيها ولا تتعلق الصلاحي
ونحو قوله تعالى وهو العلي العظيم فالداخل وحده حادث وأما المدلول الذي هو الصفة والمتعلق الذي هو الذات
المستدالية والصفة التي هي المسند والنسبة التي هي الوقوع والتعلق بجميع ذلك قديم ونحو قوله تعالى
انا أرسلنا نوحا الله الذي يرسل الرياح فالداخل حادث والمدلول الذي هو الصفة قديم والمتعلق بعضه قديم وهو
الذات المسند اليه والحاصل ان المتعلق قديم يكون كله قديما وقد يكون كله حادثا وقد يكون بعضه وبعضه
فاعلم ذلك ودليل آخر على قدم الكلام هو انه لو كان كلامه تعالى مخلوقا لكان قبل ان يخلق لنفسه
الكلام بضد الكلام موصوفا وهو باطل أو كان ذلك الضد قديما والقديم لا يعدم فيجب في سياق ذلك
ان لا يكون الباري تعالى قاطبا متكاملا وهو كثر فقد ثبت ان كلام الباري تعالى قديم وأورد ابن الهمام في
المساورة ما استدلل به المصنف على طريق النزول فقال لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معني فترددنا
في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معني لاحدهما وجب اثبات قدم ذلك المعنى لان الأنسب بالقديم من حيث
هو قديم قدم صفاته اذ القديم بالقدم أنسب من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم ولان الاصل
من صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى القائم بذاته اذ باطل
قيام الحوادث به بادلتها المبينة في محالها فقد وجد مقتضى لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى مع انه
لا مانع من قدم كلامه النفسي واثبات وجود المقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقد أشار المصنف
الى انتفاء المانع بقوله (وكما عقل قيام طلب العلم وارادته بذات الوالد لا ولد قبل ان يخلق ولله حتى اذا)
فرض انه (خلق ولده وعقل) الاشياء (وخلق الله سبحانه وتعالى له علما بما قام في قلب أبيه من) ذلك
(الطلب صار) ذلك الولد (مأمورا بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفته بانه)

بل يجب للصفات من نعوت
القدم ما يجب للذات فلا
تعتبره التغيرات ولا
تحلها الحادثات بل لم يزل في
قدمه موصوفا بمجمام
الصفات ولا يزال في أبده
كذلك منزها عن تغير
الحالات لان ما كان محل
الحوادث لا يخلو عنها وما لا
يخلو عن الحوادث فهو
حادث وانما ثبت نعت
الحادث للاجسام من
حيث تعرضها للتغير وتقلب
الاوصاف فكيف يكون
خالقها مشاركا لها في قبول
التغير وينبغي على هذا أن
كلامه قديم قائم بذاته وانما
الحادث هي الاصوات
الدالة عليه وكما عقل قيام
طلب العلم وارادته بذات
الوالد لا ولد قبل ان يخلق
ولده حتى اذا خلق ولده
وعقل وخلق الله له علما
متعلقا بما في قلب أبيه من
الطلب صار مأمورا بذلك
الطلب الذي قام بذات أبيه
ودام وجوده الى وقت
معرفة ولده

فان قيل القائم بذات الاب العزم على الطلب وتخليه لانفس الطلب لان وجود الطالب بدون من يطلب منه
 شيء محال قلنا المحال طلب تميزي لامعنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليته وكلامنا
 فيه والعلم بهما كاف في اندفاع الاستحالة (فليقل قيام الطالب الذي دل عليه قوله عز وجل اخلع
 نعليك بذات الله تعالى أزلًا) (ومصير موسى عليه السلام مخاطبائه) أي بذلك الطلب (بعد وجوده) أي
 بعد وجود السيد موسى (اذ خلقت له معرفة بذلك) الطلب (وسمع لذلك الكلام القديم) (وسمع يتعدى
 باللام تارة كما جرى عليه المصنف ومثله سمع الله من جده وبلا لام أخرى ومنه قد سمع الله قول النبي بحادثك
 وهذا قول الأشعري وأنكر الماتريدي سمع الله الكلام النفسى وعنده انه سمع صوتا نادى على كلام الله
 تعالى وقد تقدم الاختلاف فيه وفي التذكرة الشرقية لابي نصر بن القشيري فان قيل فهل يسمون كلام
 الله تعالى في الأزل أمرا ونهيا قلنا بلى هو أمر بشرط وجود المأمور به ونهي بشرط وجود المنهي فان قيل
 فكيف يؤمر من هو معدوم وكيف قال لموسى عليه السلام اخلع نعليك وهو بعد في كتم العدم قلنا انما
 هو أمر بشرط الوجود أي اذا كنت وعقلت فاقبل كذا فالأمر يدخل في الوجود بعد ان لا يكون
 موجودا فالمتجدد عائد اليه لا الى كلام الباري سبحانه وهذا كما ان الله سبحانه كان عالما بان العالم سيكون
 والآن فهو عالم بان العالم كان ثم علم لم يتغير ولم يتجدد بل تجدد المعلوم ثم من يعتقد ان كلام الله تعالى
 غير قديم ليس يجوز عليه البقاء فاذا أمر العبد بفعل فالفعل المأمور به غير موجود في حالة الأمر فاذا
 وجد فالأمر غير موجود لانه عدم فكيف يستبعدون هذا القول بأمر والمأمور معدوم وهم يصرون
 بأمر والمأمور به معدوم وقد أجمع المسلمون على ان موسى عليه السلام مخاطب الآن بقوله عز وجل
 اخلع نعليك وهو الآن غير مكف فقد بان ما استبعدوا فلا طائل تحته وقد قال تعالى ونادوا يا مالك ليقض
 علينا ربك وبعد أهل النار لم يدخلوا والمعنى سينادون ولو أخبرنا بهذا بعد دخول أهل النار النار فالحبر
 انهم قد نادوا فكذلك لو أخبرنا عن حال موسى عليه السلام قبل وجوده فالحبر سيقول لموسى اخلع نعليك
 وبعد موسى فالحبر قلنا لموسى اخلع نعليك فهذا الاختلاف لا يعود الى نفس كلام الله عز وجل فتفهم
 اه وفي شرح العمدة للنسفي فان قيل لو كان كلامه قد عاين كان أمرا ناهيا في الأزل وهو سفيه سواء
 كان عبارة عن الحروف والاصوات أو عن المعنى القائم بالنفس وهذا لانه ما كان في الأزل مأمورا ولا
 منهي والأمر والنهي بدون حضور المأمور والمنهي سفيه فان الواحد منا لو جلس في بيته وحده ويقول
 يازيد قم ويابكر اجلس لكان سفيها فكيف يصح ان يقول في الأزل اخلع نعليك أو اخذ الكتاب بقوة
 وموسى ويجبي معدومان قلنا نعم لو كان الأمر ليجب وقت الأمر فأما الأمر ليجب وقت وجود المأمور
 والنهي ليجب عليه الانتهاء عند وجوده فهذا حكمه ألا ترى ان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم كان
 أمرا ونهيا لمن كان موجودا وان يوجد الى يوم القيامة وكل من وجد وباع وعقل وجب عليه الاقدام
 على المأمور به والانتهاء عن المنهي عنه بذلك الأمر والنهي ولم يكن ممتنعا كذا هنا فان قيل أخبر الله
 تعالى عن أمور ماضية كقوله وجاء اخوة يوسف انا أرسلنا نوحا الى قومه انا أنزلناه في ليلة القدر وهذا انما
 يصح ان لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان هذا الخبر موجودا في الأزل لكان الأزل مسبوقا بغيره
 وهو محال ولو لم يكن المخبر عنه سابقا على الخبر لكان كاذبا فلنا اخبار الله تعالى لا يتعلق بزمان لانه أزل والمخبر
 عنه متعلق بالزمان والتغير على المخبر عنه لا على الاخبار الأزل اه (الاصل الثامن ان علمه) تعالى (قديم)
 أزل لا ابتداء لوجوده (فلم يزل) ولا يزال (عالم ابداً) المقدسة (وصفاته) المشرفة (وما يحدثه) ويوجد
 (من مخلوقاته) الكائنة في علمه وهذا ضروري أيضا فانه تعالى لا يتصف بحادث لانه لو جاز اتصافه
 بالحادث لجاز النقصان عليه والنقصان باطل ومحال اجزاء ايمان الزوم ان ذلك الحادث ان
 كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن

فليقل قيام الطلب الذي
 دل عليه قوله عز وجل اخلع
 نعليك بذات الله ومصير
 موسى عليه السلام مخاطبائه
 بعد وجوده اذ خلقت له
 معرفة بذلك الطلب وسمع
 لذلك الكلام القديم
 * (الاصل الثامن) * أن
 علمه قديم فلم يزل عالما بذاته
 وصفاته وما يحدثه من
 مخلوقاته

من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به لان كل ما ينصف به الواجب يكون كالأول أيضاً واتصف بالحدث لكان قابلاً له ولو كان قابلاً له لما خلا عنه أو عن ضده والارتم ترجيح من غير مرجح وضد الحادث حادث وما لا يخدع لو عن الحادث حادث لما مر وأيضاً الواتصف بالحادث لكان محلاً للانفصال وكل منفصل مشتق الى ما انفصل عنه وكل مشتق ليس بواجب الوجود وقد فرض واجتهدنا هذا بخلاف (ومهما حدثت المخلوقات) في أزمنة مختلفة (لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي) والأزلي لا ابتداء لوجوده كما انه تعالى كان عالماً في الأزلي بأنه سيخلق العالم ثم لما خلقه فيما يزال كان عالماً بأنه خلقه والتجدد على المعلوم لا على العلم (اذ) قد علمت ذلك فاعلم أن المحوج لتجديد العلم بتجديد المعلوم هو ذهاب العلم بالغلة عنه وعزوبه (لو) فرض عدم العزوب بان (خلق لنا علم بقدم زبد عند طلوع الشمس) مثلاً (ودام ذلك العلم تقديراً) ولم يعزب بل استمر بعينه (حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوماً لنا بذلك العلم) أي بعين ذلك العلم (من غير تجدد علم آخر) وعلم الله تعالى بالاشياء قديم فاستحال تقدمه عزوبه لانه عدمه وما ثبت قدمه استحال عدمه (فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى) وهو ظاهر بأدنى تأمل والله أعلم (الاصل التاسع أن ارادته) جل وعز لجميع الكائنات (قديمة) قائمة بالذات (وهي) أي الارادة (في القدم) أي أزلاً (تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي) بمعنى أن كل كائن في الوجود من خير وشر وطاعة ومعصية بارادته وان كل ما يتعلق به ارادته يكون لاحتالة وهو معنى ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ثم ان التعلق هو كون الصفة بحيث يكون لها منسوب يرتبط بها ارتباط المتضايفين وهو على قسمين صلاحين لم يكن المنسوب لها موجوداً في الخارج وتجزئاً أن كان موجوداً وهل التعلق صفة اعتبارية لا وجود له في الخارج اذ هو يرجع الى معقول الاضافة واختاره المتأخرون أو وجودية اذ التعلق مرجعه الى الصفات النفسية للمعاني واختاره ابن الحاجب تبعاً لغيره (اذ لو كانت الارادة) حادثة (لكان بضدها موصوفاً وضدها نقص والنقص لا يجوز في وصفه تعالى وأيضاً لو كانت حادثة (لصار) الباري تعالى (محلاً للحوادث) وقابلها ولو كان محلاً للحوادث لما خلا عنها وما لا يخلو عن الحادث حادث لما مر ومن هنا بطل قول الكرامية أن ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته وهو ظاهر والعلم متعلق أزلاً بذلك التخصيص الذي أو جبهته الارادة أي تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده كمان الارادة في الأزلي متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد ومن هنا بطل قول جهنم بن صفوان وهشام بن الحكم من أن علمه تعالى بان هذا قد وجد وذلك قد عدم حادث * دليل آخر على قدم الارادة أن يقال (لو حدثت في غير ذاته) تعالى (لم يكن) هو تعالى (مريداً بها) بل الذي قامت به وهو باطل (كما لا تكون أنت متحركاً بحركة ليست في ذاتك) وهو ظاهر (وكيف ما قدرت فيفتقر حدوثها) أي تلك الارادة (الى ارادة أخرى) ثانية (وكذلك الارادة الأخرى تفتقر الى) ارادة (أخرى) ثالثة (ويتسلسل الامر) أي هذا الاقتدار (الى غير نهاية ولو جاز أن تحدث ارادة) أي بعض الارادات (بغير ارادة) تخصصها بخصوص وقت ايجادها (لجاز أن يحدث العالم بغير ارادة) فلا يمكن حدوث بعضها بلا ارادة مع أن مقتضى لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص وهو ملازم للحدوث لا ينقل عنه لما مر من انه لا بد لكل حادث من تخصص له بخصوص وقت ايجاده والفرض أن تلك الارادة حادثة بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال فتأمل (الاصل العاشر) اعلم أن المتكلمين على قسمين منهم من يثبت الاحوال ومنهم من ينفيها فن يثبت الاحوال كالفقاضي والامام والمصنف فعبارة أن يقول (ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدره مرید بارادة ومتكلم بكلام وسميع بصير بصير) أي بصفة تسمى بصراً وانما يعبر به في

ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي اذ لو خلق لنا علم بقدم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديراً حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوماً لنا بذلك العلم من غير تجدد علم آخر فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى * (الاصل التاسع) أن ارادته قديمة وهي في القدم تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي اذ لو كانت حادثة لصار محلاً للحوادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مریداً لها كما لا تكون أنت متحركاً بحركة ليست في ذاتك وكيف ما قدرت فيفتقر حدوثها الى ارادة أخرى وكذلك الارادة الأخرى تفتقر الى أخرى ويتسلسل الامر الى غير نهاية ولو جاز أن يحدث ارادة بغير ارادة لجاز أن يحدث العالم بغير ارادة * (الاصل العاشر) أن الله تعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدره ومرید بارادة ومتكلم بكلام وسميع بصير بصير

البصر خاصا دفعا لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر ولذا صرح غير واحد منهم من أن المعنى بالسمع
والبصر نفس الادراك لا الحاسة فيثبتون ذاتا موجودة وصفات موجودة وهي نفس العلم والقدرة
والإرادة وأحوالا ثابتة للذات باعتبار قيام هذه الصفات بها وهو معقول الاتصاف ويعبرون عن تلك
الحال بالعالمية والقادرية ولا يصفون هذه الحالة بالوجود بل بمحض الثبوت وهو معنى قول المصنف
(وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة) ومن ينفي الأحوال فعبارة أنه يقول عالم وله علم قادر
وله قدرة وكذلك بقية الصفات ونفس كونه عالما بنفس انصافه بالعلم وليس في المعقول موجود ولا
ثابت من خارج سوى نفس الذات والصفات وينفي الأحوال فان عبر عن الموصوف قال ذات وان عبر
عن المعنى قال علم وقدرة وان عبر عن الذات باعتبار المعنى قال عالم قادر فالمعقول اثنان والعبارة ثلاث
ونفت المعتزلة والسبعة الصفات الزائدة على الذات وأسندت ثمرات هذه الصفات الى الذات ونفوا أيضا
نفس المعاني وقالوا ان البارئ تعالى حي عالم قادر لنفسه فأثبتوا المشتق بدون المشتق منه وبعضهم
يقول بنفسه وامتنع بعضهم من اطلاق لنفسه أو بنفسه لما فيه من إيهام التعليل المثالي للوجوب
ويلزمهم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة لثبوت خصائص هذه الصفات لها وثبوت الانحصار يستلزم
ثبوت الأعم فيلزم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة وهذه الصفات أيضا لا تقوم بنفسها والذات قائمة
بنفسها فيلزم أن تكون قائمة بنفسها لا قائمة بنفسها وهو جمع بين النقيضين ثم شرع المصنف في الرد
على المعتزلة فقال (وقول القائل عالم بلا علم كقوله غني بلا مال) أي انما أثبتنا الصفات زائدة على
مفهوم الذات لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء في كتابه على لسان نبيه خطابا لمن هو من أهل
اللغة والمفهوم في اللغة من عاين ذات لها علم ومن قدر ذات لها قدرة وكذا سائر الأوصاف المشتقة تدل
على ذات ووصف ثابت لتلك الذات بل يستحيل عند أهل اللغة عليم بلا علم لاستحالة علم بلا معلوم أو
لاستحالة عاين بلا معلوم واليه أشار المصنف بقوله (وعالم بلا علم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم
والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قاتل ولا يتصور قاتل بلا قاتل
ولا قاتل فكذلك لا يتصور عالم بلا علم ولا) ينصور أيضا (علم بلا معلوم ولا) أيضا (معلوم بلا عالم بل
هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز
انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الأوصاف) أي لا يجوز صرفه عن
معناه لغة الا لقاطع عقلي يوجب نفي معناه لغة ولم يوجد في إيجاب نفي المعنى اللغوي ما يصلح شبهة فضلا
عن وجود دليل واعلم أنما معشر أهل السنة وان أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول انها
غير الذات كما لا نقول انها عين الذات لان الغير بينهما المفهومان الاذان ينفك أحدهما عن الآخر
في الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور
انفكاك أحدهما عن الآخر (تنبيه) * قد تباعدت المعتزلة في نفي صفات البارئ على أن الواحد
منا عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة الى آخرها ولا ينبغي للبارئ أن يشترك صفات المخلوقين وقد ألزمهم
الاشعرية قياس الغائب على الشاهد ويعنون بالشاهد ما علم وبالعالم ما جهل وقد يعنون بالشاهد
أحكام الحوادث وبالعالم أحكام البارئ جل وعز والجمع بين الغائب والشاهد لا يصح الاجتماع
وحيث جمع الحسوية بين الشاهد والغائب بغير جامع آداهم ذلك الى التشبيه حيث قالوا ما عهدنا
موجودا ولا عقلناه الا في جهة والبارئ موجود فيكون في جهة وحيث قالوا ما وجدنا متكما لا يحرف
وصوت والبارئ تعالى متكلم فيكون متكما يحرف وصوت فجمعوا بين الشاهد والغائب بغير جامع
فشبهوا وكذلك الفلاسفة لما فاسوا ما لم يشاهدوه على ما شاهدوه بغير جامع عطلوا وقالوا ما رأينا زرا
الا من بذر ولا بذرا الا من زرع فأداهم ذلك الى تعطيل الصانع عن الصانع واذا كان لابد من جامع

وله هذه الأوصاف من هذه
الصفات القديمة وقول
القائل عالم بلا علم كقوله
غني بلا مال وعلم بلا عالم
وعالم بلا معلوم فان العلم
والمعلوم والعالم متلازمة
كالقتل والمقتول والقاتل
وكما لا يتصور قاتل بلا قتل
ولا قاتل ولا يتصور قاتل
بلا قاتل ولا قاتل كذلك
لا يتصور عالم بلا علم ولا علم
بلا معلوم ولا معلوم بلا عالم
بل هذه الثلاثة متلازمة في
العقل لا ينفك بعض منها
عن البعض فمن جوز
انفكاك العالم عن العلم
فليجوز انفكاكه عن
المعلوم وانفكاك العلم عن
العالم اذ لا فرق بين هذه
الأوصاف

والجوامع أربعة الجمع بالحقيقة كقولك حقيقة الانسان الحيوان الناطق وهذا حيوان ناطق فيكون
انسانا الثاني الجمع بالعلة كقولك التحرك يستدعي حركة وهذا متحرك فقد قامت به حركة الثالث الجمع
بالدليل كقولك وجود الحادث يدل على وجود المحدث والعالم حادث فدل على وجود المحدث الرابع
الجمع بالشرط كقولك وجود العلم مشروط بالحياة وهذا عالم فيكون حيا وجه حصر الجوامع في
هذه الاربعة ان كل جامع بين متفق عليه ومختلف فيه لا يتخلو اما أن يذكر في جمعه أمرا واحدا أو أكثر
فان ذكر في جمعه أمرا واحدا فهو الجمع بالحقيقة وان كان أكثر فلا يتخلو اما أن يكون بينهما ارتباط
أولا فان لم يكن بينهما ارتباط فلا دلالة لأحدهما على الآخر وان كان بينهما ارتباط فاما أن يكون من
الطرفين أو من أحدهما فان كان من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن نفيه
نفيه فهو الجمع بالعلة وان كان من أحدهما فان كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمطلوب فانه يلزم
من وجود الصنع وجود الصانع ولا يلزم من عدم الصنع عدم الصانع فالدليل اذا لا يلزم عكسه وان
كان اللازم من طرف النفي فهو الشرط والمشرط فان انتفاء الحياة يدل على انتفاء العلم ولا يلزم من
ثبوت الحياة ثبوت العلم فاذا تقرر هذا فقد جبرج الاشعرية في مسألة الصفات بالطرق الاربعة فقالوا في
الجمع بالحقيقة لا معنى للعلم الا من العلم أو ذو العلم والبارى تعالى عالم فله علم وطردوا ذلك في سائر
الصفات وقالوا في الجمع بالعلة العالمية في الشاهد معلة بوجود العلم وقد سلمت ثبوت العالمية للبارى
فيلزم اتصافه بالعلم لمباين العلة والمطلوب من التلازم ولوضع وجود المعلول بدون علة لحاز وجود العلة
بدون معلولها وقد أجمعنا على أن ذلك محال وقالوا في الجمع بالدليل ان الاحكام والاتقان في الشاهد
يدل على ثبوت العلم للفاعل وقد وجد في أفعال الباري فدل على ثبوت العلم لله تعالى وقالوا في الجمع
بالشرط كل فاعل بالاختيار فله علم بما يقصد الى ايقاعه والبارى تعالى فاعل بالاختيار فله علم قالت
المعتزلة شرط الجمع بين الشاهد والغائب مساواة الحكمين والعلم الذي تدعونه غائبا يخالف العلم
شاهدا فان العلم في الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلومين وفي الغائب قديم واحد يتعلق بما لانهاية له واذا
اختلفا في الحقيقة لم يصح قياس أحدهما على الآخر وأجاب الاشعرية بأن الجمع بينهما من جهة
عامة وهي العلمية والعالمية قالوا ولو منع ذلك من اعتبار أحدهما بالآخر مانع الجمع بينهما في الشرط
وقد أثبت أن الباري تعالى حي لانه عالم قياسا على الشاهد قالوا اذا عللنا هذه الصفات في الشاهد
لجوازها والجائز مقتضى وجوده الى مقتضى صفات الباري تعالى واجبة والواجب يستغني بنفسه
عن المقتضى ولهذا لما كان وجود الجواهر والاعراض من الممكنات اتفقت الى المؤثر ولما كان وجوده
تعالى واجبا استغني عن المؤثر وأجاب الاشعرية بأننا لانعني بالتعليل التأثير والافادة ليلزم ما ذكرتم وانما
نعني به ترتيب أحد الامرين على الآخر وتلازمهما نفيًا وإيجابًا فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت
الآخر ونفيه على نفيه واذا صح منكم اثبات الشرط بالزوم على أحد الطرفين فلان يلزم الجمع بالزوم
من الطرفين بطريق الاولى والله أعلم استطرد ذكر النسبي في الاعتماد ان المماثلة عند الفلاسفة
والباطنية تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية فلا يوصف الباري عندهم بكونه حيا عالما قادرا مهيما بصيرا
على الحقيقة لا تصاف الخلق بها وهو باطل لانها لو ثبتت به لتمثلت المتضادات اذ السواد والبياض
يشتركان في اللونية والعرضية والحدوث وعند المعتزلة تثبت المماثلة بالاشتراك في أخص الاوصاف اذ
لا مماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في اللونية والعرضية والحدوث لانها أوصاف عامة فلما
جاء الاشتراك في السواد من تثبت المماثلة لانه أخص الاوصاف وهذا لان المماثلة انما تقع بماتقع به
الخالفه والسواد يخالف البياض لكونه سوادا لا لكونه لونا وعرضا وحادنا دل انه انما يمثل السواد
لكونه سوادا فلو كان الباري متصفا بالعلم لثبت التماثل اذ العلم يحاثل العلم لكونه علما لا لكونه كذا

فكذا هذا وهو فاسد لان المحدث يخالف القديم بصفة الحدوث وينبغي أن تثبت المماثلة بين كل مشتركين في صفة الحدوث فتكون المتضادات كلها متمثلة لا اشتراكها في صفة الحدوث ولان القدرة على حمل من تساوى القدرة التي يحمل بها غيره مائة من في أنخص أوصافها ولا تماثلها وعندنا هي تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا تثبت المماثلة لان المثلين اللذين يسد أحدهما مسد الآخر وينوب منابه ان كان من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه وان كان من بعض الوجوه فهما متمثلان من ذلك الوجه ولكن اذا استويا من ذلك الوجه اذ لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه ولا يسد مسده فالحاصل انه يجوز أن يكون الشيء ممثلا لشيء من وجه مخالف من وجه فان أحدا من أهل اللغة لا يمنع من القول بأن زيد امثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة ولو اشترك في الفقه والكلام ولكن لا ينوب أحدهما مناب صاحبه ولا يسد مسده يمنع من أن يقول انه مثل له في كذا تحقيقه ان المماثلة جنس يشتمل على أنواعه وهي المشابهة والمضاهاة والمساكلة والمساواة واطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز فان الادعى يقال له حيوان وكذا الفرس وغيره ثم قد يخص شيان بشيئين المساواة بينهما وهي الاشتراك في القدر مع عدم المساكلة والمضاهاة والمشابهة وكذا كل نوع من سائر أنواعه وعند عدم الأنواع الاخر تثبت المخالفة من ذلك الوجه ومع ذلك لا يمنع أهل اللغة من اطلاق لفظ المماثلة لثبوت ما ثبت من هذه الأنواع مع أن علمنا عرض محدث جائز الوجود ومستحيل البقاء غير شامل على المعلومات أجمع وهو ضروري أو استدلالى وعلمه تعالى أزلى واجب الوجود شامل على المعلومات أجمع ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا استدلالى وكذا حيا تناو قد رتناو سائر الصفات فاذا لا تماثلة بين علمه تعالى وعلم الخلق وكذا في سائر الصفات ولان القول بعالم لا علم له وقادر لا قدرته كالتقول بتحرك لا حركة له وأسود لا سواد وهو تناقض ظاهر فان قيل هذه الصفات لو كانت ثابتة لكانت باقية ولو كانت باقية فاما أن تكون باقية بالبقاء أو ببقاء فان كانت باقية ببقاء ففيه قيام الصفة بالصفة وقد أنكرتم علينا مسألة بقاء الاعراض وادعيتم استحالة وان كانت باقية بالبقاء فلم لا يجوز أن تكون الذات قادرا بلا قدرة عالما بلا علم قلنا صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فيكون علمه علم الذات بقاء لنفسه فتكون الذات بالعلم عالما والعلم بنفسه باقيا وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء نفسه أيضا فيكون الله تعالى به باقيا وهو بنفسه أيضا باق ولا يقال ان البقاء اذا جعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه لانه يؤدي الى القول بحصول الباقيين ببقاء واحد وهو محال كحصول أسودين بسواد واحد لاننا نقول بان حصول باقين ببقاء واحد انما يستحيل اذا لم يكن أحد الباقيين بقاء لنفسه ثم يقوم بالباقي الآخر كان كل منهما باقيا ولم يستعمل ذلك فان قيل لو كانت له هذه الصفات لكانت أزلية اذ القول بحدوث الصفات للقديم محال ولكنها أغيارا للذات والقول بوجود الأغيار في الازل مناف للتوحيد قلنا الصفات ليست بأغيار للذات لان أحد الغيرين هـما للذات يمكن وجود أحدهما بدون الآخر فلم يوجد للمغايرة ضرورة وهذا لان ذات الله تعالى لا تتصور بدون علمه وكذا علمه لا يتصور بدون ذاته لما ان ذاته أزلى وكذا صفاته والعدم على الازل محال وهذا كالأحد الذي من العشرة لا يكون عين العشرة ولا غير العشرة لاستحالة بقاء الواحد الذي من العشرة بدون العشرة أو بقاءها بدونها اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده واعتراضا على حد الغيرين بأن التغاير بين الجواهر والاعراض ثابت ولا يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لاستحالة خلق الجواهر من الاعراض واستحالة وجود الاعراض بدون الجواهر والجواب ان كل جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض معين بل العرض بعدم استحالة بقاءه ويبقى الجوهر وكان كل جوهر في نفسه غير كل عرض لوجوده الجزء

وما قالوا لو كانت لله صفات لكانت قديمت والقول بالقدماء محال لان القديم هو الله تعالى والقول بالقدماء قول بالآلهة لانا نقول بلى اذا كان قديم من القدماء قائما بذاته موصوفا بصفات الالهية ونحن لا نقول به بل نقول ان الله تعالى قديم بصفاته والقديم القائم بالذات واحد وله صفات الكمال وكل صفة قائمة بذات الله تعالى وهي قديمة بمعنى ان ليس لوجودها ابتداء فيكون وصفا قديما والله أعلم **(تكميل)** * به يحسن ختم الباب اعلم أن المعاني والصفات الكمية تارة تؤخذ من حيث اضافتها الى الحق وتارة من حيث اضافتها للمخلوق ومن المعلوم ان الشيء يتغير بتغير المضاف اليه لكن تغاير الاضافة ليس بتغير حقيقي الا أنه كما ثبت أن لا مشاركة على الحقيقة بين الممكن والواجب فلا بد أن تكون المغايرة على الحقيقة ويكون ماثبت للواجب من ذلك غير ثابت للممكن على الحقيقة وليس بالتحقيق المشاركة الا في الاسماء وليس ثم اتحاد لا بالنوع ولا بالجنس والالزام تركيب الواجب أو اتحاد الملزومات مع تنهاى اللوازم وذلك محال فاذا علم الله وقدرته وارادته وسمعته وبصره وحياته وكلامه وكذا جميع صفاته لا تشترك مع صفات الخلق الا في الاسماء فقط ولا مشاركة في الحقيقة لا من حيث الشخص ولا من حيث النوع ولا من حيث الجنس ثم ان هذه الاسماء المشتركة التي أطلقت تارة على ما للحق من الصفات وتارة على ما للمعادنات من ذلك قد ترددت النظر هل ذلك الاطلاق بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو بالتشابه أعنى الحقيقة والمجاز ثم اشتهر ذلك حتى تنوسبت العلاقة وعلى الثالث فهل الاصل الحقيقي فيها للمعنى القديم أو للمعنى الحادث أما المتكلمون وخصوصا القائلون بالاحوال فقد ذهبوا الى الاشتراك المعنوي ولذلك تراهم يعترضون على من حد العلم مثلا بمحد لا يجمع القديم والحادث كما في الارشاد ومسئلة وقوع الاشتراك في أصول ابن الحاجب توضيح لك ذلك ولكن ذلك عندهم انما هو في غير صفات المعاني التي أتبنتها السمع وانما الكلام الآن في معنى الوجود على القول بزيادته والحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وما أشبه ذلك فهذه الالفاظ اذا أطلقت على القديم والحادث فهي عندهم مشتركة بالاشتراك المعنوي وليس أحد المعنيين أصلا لا سخر بل كل منهما أصل واستعمال اللفظ فيه حقيقة على طريقة استعمال المتواطئ في آحاد مصدوقاته ولكن دعوى الاشتراك المعنوي تدبان بما ذكرناه بطلانه فلم يبق الا الاشتراك اللفظي وهو احتمال راجح كما قرر في الاصول فاطلاق لفظ العلم وكذا غيره من بقية الصفات على المعنى القديم حقيقة وحيث أطلقت على المعاني الحادثة انما هو بالشبه لكن يحصل الاعتبار فهذا أصل عظيم يشرف بك على كيفية استعمال الالفاظ في المعاني القديمة والحادثة حتى لا يقف بك الوهم مع المعاني الحادثة عند ما تسمع استعمال اللفظ في معنى قديم وقد اشتهر عندك استعماله في الحادثة حتى تعتقد في الواجب ما لا يليق بحالته أو يشتهل به لازم ذهني لذلك المعنى الحادث وتجعل المعنى الحادث أصلا وذلك المعنى اللازم الثابت في القديم فرعاً فيكون اطلاق اللفظ في الحادث حقيقة وفي ذلك الفرع اللازم مجازاً وهذا وان كان صحيحاً في الجملة لكن فيه عكس الحقائق بل اذا سمعته وقد ثبت عندك تنزيه الواجب عن النقائص والحوادث ولا بد أن يثبت عندك اذ هو أصل دينك وعرفت ان ذلك اللفظ حيث أطلق على المعنى الالهى واستعمل فيه فقد استعمل في معناه الاصلى فخذ ذلك المعنى مجرداً عن جميع اللواحق المادية والاحوال الخلقية بحيث يكون ذلك المعنى الهيا فان ظفرت بعبارة محصلة يمكنك الافصاح بها عن ذلك المعنى المجرد الالهى فذلك والافسالم الامر للعالم به واعتقد ان ذلك المعنى الذي لا يمكنك التعبير عنه هو الاصل للموضوع له ذلك اللفظ فاعرف ذلك والله أعلم **(الركن الثالث)** *

* (الركن الثالث العلم
بأفعال الله تعالى ومداره
على عشرة أصول) *

(العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول) اعلم أن الصفات ضربان صفات الذات وصفات الفعل والفرق بينهما ان كل ما وصف الله به تعالى ولا يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الذات كالقدرة والعلم والعزة والعظمة وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط

والغضب والفرق بين الصفة والاسم ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات والاسم عبارة عن
الذات وقد اختلف فيها فقال الاشعري صفات الذات كالحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام
والارادة قدعية فاقته بذاته وصفات الفعل حادثة غير فاعلة بذاته وفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجواز
السلب وعدمه الا أنه لا يستلزم سلبه نقيضه ووافقه الماتريدي الا في صفات الافعال فانها عنده قدعية
فاعمة بالذات وعليه تنفرع مشكلة التكوين والخلف بينهما القطعي كما سبق في الخطبة فلنقدم قبل الخوض
في هذا الركن في تحقيق هذه المسئلة فانها من أعظم المسائل المختلف فيها وان كان المصنف لا يرى ذلك
ولنورد سياق ابن الهمام في مسأرتة ممزوجة بشرحه لابن أبي شريف على وجه الاختصار ثم نورد كلام
امامنا الاعظم في الفقه الاكبر بالأجمال ثم نشرحه ونذكر ما يتعاقب به تفصيلا قال ابن الهمام مانصه
والاشارة في صفات الافعال التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحبي
والمميت والمراد بها صفات تدل على تأثير ولها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء اشارتها والكل
يجمعها اسم التكوين أي رجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين وهو ما عليه المحققون من الخفية
بخلاف الما جري عليه بعض علماء ماوراء النهر منهم من ان كل صفة حقيقية أزلية فان في هذا تكثيرا
للقدماء جدا فادعى المتأخرون منهم من عهد الامام أبي منصور الماتريدي انها أي تلك الصفات الراجعة
الى صفة التكوين صفات زائدة على الصفات المتقدمة أي المعقود لها الاصول السابقة وليس في كلام
أبي حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذ المتأخرون من قول الامام كان تعالى خالق قبل
أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق وذكره والوجه في الاستدلال منها وهو عدمهم في اثبات هذا المدعى ان
الباري تعالى مكون الاشياء أي موجودها ومنشئها اجاءا وهو أي كونه تعالى مكون الاشياء بدون صفة
التكوين التي المكونات آثاره يحصل عن تعلقها بمحال ضرورة استحالة وجود الازل بدون الصفة التي
بها يحصل الانوار لا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لا متناهية قيام الحوادث بذاته تعالى والاشاعرة
يقولون ليست صفة التكوين على تفصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بتعلق خاص بالخلق هو
القدرة باعتبار تعلقها بالخلق والترزق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق وما ذكره في معناه
لا ينفي هذا ولا يوجب كونه اوصاف أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة ولا يلزم في دليل لهم ذلك بل في
كلام أبي حنيفة نفسه ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوي في
عقيدته مانصه وكما كان تعالى لصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم
الخالق ولا باحداته البرية استفاد اسم البارئ له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه
يحيي الموتي استحق هذا الاسم قبل احيائهم استحق اسم الخالق قبل انشاءهم ذلك بأنه على كل شيء قدير
اه ففعله ذلك بأنه على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد ان معنى الخالق
قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته فاسم الخالق ولا مخلوق في الازل لمن له قدرة الخالق في الازل
وهذا ما يؤوله الاشاعرة والله الموفق قال ابن أبي شريف اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من
قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرزاق ونحوه وأما في قول أبي حنيفة كان خالقا قبل أن يخلق
ورازقا قبل أن يرزق فن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادئ أصول
الفقه ووقع في البحر للزر كشي اطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حق تعالى قبل وجود الخلق والرازق
حقيقة وان قلنا صفة الفعل من الخلق والرازق ونحوهما حادثة وفيه بحث لان قوله وان قلنا الخ منوع
عند الاشعرية القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلائم كلام الماتريدي القائلين بقدمة صفات فان قيل
لو كان مجازا لصح نفيه وقولنا ليس خالق في الازل أمر مستحسن قلنا استحسنه والكف عن اطلاقه ليس
من جهة اللغة بل هو من جهة الشرع أدبا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى او جسد

المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل هذا آخر كلامه ولنورد ما وعدناه من
سباق عبارة الامام الاعظم في الفقه الاكبر من املاء أبي مطيع البلخي مانصه فالفعلية التخليق والانشاء
والابداع والصنع وغير ذلك والله تعالى لم يزل خالقاً بتخليقه وابتداعاً بصفته في الازل وفاعلاً بفعله والفعل
صفة في الازل فكان الله خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق وفعلاً بصفته في الازل والفاعل هو الله
وفعل الله غير مخلوق والمفعول مخلوق اه اعلم ان الصفات الفعلية هي التي تنشئ الافعال كالتخليق أي
التكوين المخصوص بايجاد الاشياء على تقدير واستواء وابداعها من غير أصل ولا احتذاء قبل المعنى الاول
قوله تعالى انا كل شيء خلقتنا به صدر وبالمعنى الثاني قوله خلق السموات والارض واشاره على الخلق
لاظهريته في ذلك وشيوع استعمال الخلق بمعنى المخلوق والانشاء أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء
وترتيبه وعليه قوله تعالى هو الذي انشأكم والابداع أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء بغير آلة
ولامادة ولا زمان ولا مكان وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض أي مبدعهما والصنع أي
التكوين المخصوص بايجاد الشيء على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شيء
وغير ذلك من الاحياء والامانة والترزق والتصوير والاعادة ونحوها مما ورد في النصوص وفيه اشارات
* الاولى ان صفة الفعل حقيقية وليست عبارة عن تعلق القدرة والارادة واليه أشار بقوله فيما بعد
والفعل صفة في الازل * الثانية ان صفات الافعال من التخليق والانشاء والابداع وغير ذلك راجعة الى
صفة أولية قائمة بالذات هي الفعل والتكوين العام بمعنى مبدأ الافاضة التي هي اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود لاصفات متعددة كما ذهب اليه البعض ولا عين الافاضة كما ظن واليه أشار فيما بعد بقوله
والفعل صفة في الازل فان عدم كون الاخراج صفة أولية حقيقية من مسلمات العقول ولذا قال الامام
المستأيد اذا أطلق الوصف له تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل فيوصف
بمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كما في البرهان الساطع وقال الرستغني في الارشاد طريق التكوين
وطريق الصفات والافعال الواقعة بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام وفي التعديل لصدر
الشريعة صفات الافعال ليست نفس الافعال بل منشؤها فالصفات قديمة والافعال حادثه وهو مختار عبد
الله بن سعيد القطان في الرحمة والكرم والرضا في بعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتحفيز والارشاد
وان تسامحوا في تعريف التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات الى
جوانب التعريفات فقد نهوا على المراد في المقام من مبدأ الاخراج المذكور بيان القيام بذاته تعالى
كسائر صفاته سيما الكلام * الثالثة الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق للمخلوق ومنسكين بأن
التخليق لو كان غير المخلوق فان كان قديماً يلزم قدم العالم وان كان حادثاً افتقر الى خلق آخر وتسلسل
* الرابعة الرد على من أرجع الصفات الفعلية الى الاعتبارية كالاشاعرة والذهابيين الى أن التكوين
وسائر صفات الافعال ليست صفات حقيقية بل هو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
وليس مغايراً للمفعول في الخارج فالتكوين بمعنى المكون متمسكين بان مبدأ الاخراج من العدم الى
الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بارادته فان القدرة صفة تؤثر على
وفق الارادة أي انما تؤثر في الفعل ويجب صدور الامر عند انقياس الارادة وأما بالنظر الى نفسها وعدم
اقتنائها بالارادة المربحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الاجائر للتأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع
المقدورات وأشار الامام الى الجواب عما تمسك به المخالفون بوجهين * الاول ما أشار اليه بقوله والله تعالى
لم يزل خالقاً أي متصفاً بخلقه هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير بتخليقه أي بسبب قيام التخليق الذي
هو مبدؤه بذاته تعالى في الازل لان الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم لمبدئه من الامور الثابتة بالاتفاق
وهو غير القدرة فان التخليق يتوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغيران واليه أشار

بقوله والتخليق أى مبدا الابداع في الخارج صفة في الازل أى صفة مستقلة مغيرة للقدرة كما هو المتبادر فأشار الى أنه لو لم يكن متصفا به في الازل لمعنى قائم بذاته تعالى قبل وجود الخلق كمدل الوصف به وأنصف بوجود الخلق صارت الصفة حادثته بالخلق فكان القول بتغيره عنها في الازل وحدوثها بحدوث الخلق فلا قيام النقص والحاجة الى ما يتحقق بذلك والقديم تعالى عن ذلك وفيه اشارات * الاولى ان ذلك المبدأ المدلول هو المعنى الذي تجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره و يرتبط بالمفعول ويؤثر في ايجاده بالفعل في الوقت المراد واليه أشار بقوله والتخليق صفة في الازل بل هذا المعنى يعم الموجب أيضا لصلاحية التأثير الرجعة الى القدرة كما ظن لان تعلقها على وجه صحة التأثير في الابداع والترك دون التأثير بالفعل * الثانية ان ذلك المدلول بالمشقة يرجع الى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين واليه أشار بقوله وفاعلا أى متصفا بفعله أى بسبب قيام الفعل بمعنى مبدا الابداع بذاته كمدل عليه قوله تعالى فعال لما يريد فان اطلاق الفعل على نفس الصفة شائع بينهم فالفعل حقيقة عرفية فيما به الفعل كما ان التكوين حقيقة فيما به التكوين وقد بينه بقوله والفعل صفة في الازل فأشار الى اختلاف أسمائه باختلاف التعلقات فمن حيث التعلق بمحصل المخلوقات تخليق وبحصول الارزاق ترزيق الى غير ذلك من الصفات واختاره جمهور الماتريديين لدلالة المشتقات فيها على أصل الفعل العام للمتعلقات دون سائر الصفات * الثالثة الجواب بمنع ارجاعه الى تعلق القدرة المقارنة للارادة حيث وصف به في الازل وقيد بتعلق الارادة ودل على الابداع في الوقت المراد فهو غير تعلق القدرة المقارنة بالارادة اذ تعلق بالفعل في الازل وقد وصف به فيه وغير القدرة لان تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالابداع البتة في الوقت المراد وانما عبر عنه بالتكوين أخذ من قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون واليه أشار بقوله وفاعلا بفعله والفعل صفة في الازل وبيانه انه تعالى وصف ذاته بأنه فعال لما يريد وعبر عن تكوينه الاشياء بأن يقول له كن وهو مجاز عن سرعة الابداع عند الجمهور ومنادى على ايجاده تعالى الاشياء وتكوينه عند تعلق ارادته بلا تراخ ولا تعذر وليس معنى تعلق القدرة المقارنة بالارادة لانه علق على الارادة أى تعلقها المدلول بقوله تعالى لما يريد وقوله اذا أراد شيأ فدل على انه غيره لان المعلق غير المعلق عليه بالضرورة ودل على الوجود والتأثير في الازل ورتب عليه الوجود المدلول عليه بقوله فيكون في الثاني فدل على انه غير تعلق القدرة لان تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود ودل الوصف بالمشقة على قيام أمر حقيقي بالوصف فثبت قيام أمر لازم بحدوثه وكونه صفة لازمية والامر يرجع لمعلق القدرة المقارنة بالارادة اذ لا تعلق بالفعل في الازل ولانه ابطال لدلالة تلك المشتقات بالكلية وفي المعارف شرح الصحائف فان قلت لم لا يكفي القدرة والارادة في وجود الاشياء فما الحاجة الى صفة أخرى قلت لا خفاء ان القدرة والارادة بدون التأثير لا تكفيان في وجود الامر والتأثير بصفة التكوين واعتراض الفخر الرازي بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أى جاز أن تعلق بالتأثير وجاز أن لا تعلق وصفة التخليق ان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب بلزم أن يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال والجواب ان تأثير صفة الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق ولا يلزم الجزم وأما تعلقها باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز لانه متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك اذ تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فلحاق جهتان جهة الابداع وجهة الجواز ولا يلزم من ايجابه كون الله تعالى موجبا لما علمت ولان جهة جوازه غير جهة جوازها فظهر لك أن ارجاع التكوين الى تعلق القدرة والارادة تحكم وتناقض والثاني ما أشار اليه بقوله فكان الله خالقا قبل أن يتخلق ورازقا قبل أن يرزق أى خلق المخلوقات ورزقها في الوقت الذي تعلق به تلك الصفة وليست هي القدرة لانه كان قادرا على خلق السموات والارض في هذا العالم لكننا ما خلقها

فالقدره حاصله دون التخليق فهما متغايران واليه أشار بقوله وفعله أى مبدؤه صفة أى القائمة به تعالى فى الازل أى ان صفة الفعل لولم تكن مستقلة بل راجعة الى تعلق القدرة والارادة وعين المكون فى التحقق لزم اخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدأ والخلو عن صفة كمال ثم قال والفاعل أى المكون للموجودات هو الله الواجب المتعال المتصف بصفات الكمال فولم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقة له لزم خلوه عن صفة كمال واخلاء المشتق الدال عليه واستغناء الحوادث المحال فالمراد بالفاعل من شأنه أن يوجد الشيء البتة فى وقت أراد أن يوجد فيه دون من صدر منه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه لان الكاسب أيضا يوصف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السنة ثم أشار الى مغايرته للمكون بقوله وفعل الله أى مبدأ فعله المدلول بالمشتقات غير مخلوق لما يلزمه ما ذكر من المحالات دون نفس الفعل والتأثير لانه ليس متعلق بالخلق والايجاد فى الخارج فلا يفيد نفسه بل لا يصح نفيه أيضا إشارة الى أن التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير والاخراج من العدم الى الوجود بل مبدأ التأثير فى ذلك وليس نفس المكون فى التحقق والتعقل والى ان صفة التخليق غير المخلوق لا مانع قول وجه هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعمل وجوده بخلق اياه فلو كان التخليق غير المخلوق لكان قولنا وجد لان الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل كما فى شرح الصانف والى ان ايجاد المكنونات بتكوينه ليس على الايجاب بالذات لقدرته على الترك كما مر فى التعديل أن المراد بايجاد الشيء البتة انه لا يتردد فى ان الفاعل يفعل مع قدرته على الترك يتميز عن القدرة اذ هي لا توجب الجزم فيما لا يلزم منه الايجاب بالذات لتوسط الفعل الاختيارى وهو الايجاد وقت كذا واليه أشار بقوله والمفعول مخلوق أى محدث مسبق بالعدم فهو مغاير لفعله وتكوينه فى التعقل والتحقق وصادر عنه تعالى بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق واذا أحطت بجميع ما ذكرناه وتأملت حق التأمل عرفت اندفاع وجوه من الاشكالات الواردة على القائلين بقدم صفة التكوين من ذلك ما قيل نقول لهم ان عنيت مؤثرية المقدور فهى صفة نسبية والنسبية لا توجد الا مع المنسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان عنيت به صفة مؤثرة فى صحة وجود الاثر فهى عين القدرة وان عنيت به أمرا ثالثا فبينوه الثانى ما قيل انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى ولاخفاء فى انه اضافة بعينها للعقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وانه لو كان أزليا لزم أزلية المكنونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم أطبقوا على اثبات أزليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وسكنوا عما هو أصل الباب أعنى مغايرته للقدرة - من حيث تعلقها بأحد طرفى الفعل والترك واقتراضها بارادته واغتر بذلك شيخنا ابن الهمام فقال فى مسابرة ما قال مما تقدم ذكره أنفا فى أول الكلام مع ان تعليقه بقول أبى جعفر الطعاسوى فى عقيدته من قوله ذلك بانه على كل شئ قدره وانه بيان لتمام قدرته فى جميع صفة التكوين الى القدرة مفهوم وهو لا يعارض المنطوق المعلوم كما أشار اليه ملاعلى فى شرح الفقه الاكبر وسبقه الامام أبو شجاع الناصرى الثالث ما قيل ان الاستدلال بالآية لا يطابق المرام لانه حينئذ يعود الى صفة الكلام ويثبت صفة أخرى وان دلالة الاشتقاق فى الصفات الحقيقة كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التأثير والاستيجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتر الا الى صفة القدرة والارادة الرابع ما قيل ان القدرة لا تأثير لها فى كون المقدور فى نفسه ممكن الوجود لان الامكان للممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة فى وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور وحال ارادة ايجاد الخامس ما قيل ان التمدح بذلك كالممدوح بقوله تعالى بسجده ما فى السموات والارض وقوله وهو الذى فى السماء والارض وفى الارض اله

أى معبود ولا شك أن ذلك الفعل انما يكون فيما لا يزال لافى الازل والاخبار عن الشئ فى الازل لا يقتضى ثبوته فيه كذلك الارض والسماء نعم هو فى الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لانه من صفات الكمال وان النقص انما هو فيما يصح اتصافه به فى الازل ولا ننسى أن التكوين والابجاد بالفعل كذلك نعم هو فى الازل قادو عليه السادس ما قيل انما ثبت بالدليل ان مبدء التأثير بالنسبة الى مقدور الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفات ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الدوات فلا يكون التكوين صفة أخرى السابغ ما قيل ان أريد بمبدأ الاشتقاق المعنى المصدري فسلم أن ثبوت المشتق للشئ لا يتصور بدون المبدأ لكنه ليس بتحقيق وان أريد به الصلة الحقيقية فمنوع وكون المعنى المصدري مستلزما لذلك انما هو فى الشاهد وليس الامر كذلك فى الغائب وانه منقوض بمثل الواجب والموجود وان أريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد وقد عرفت أن القول بأنه تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجاباله واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر حقيقة ما غيرا للمفعول فى الخارج ليس تحقيقا فى المقام بل غايته تصحيح القول بنسبة التكوين للمكون وتقريبه الى الافهام كذا صرح به شارح التعديل فى شرحه والله أعلم (الاصل الاول العلم بان) الله تعالى لا خالق سواه وان (كل حادث فى العالم) جوهر أو عرض على اختلاف أنواعه كحركة شعرة وان دقت ودخل فيها كل قدرة لكل حيوان عاقل أو غيره وكل فعل اضطرارى كحركة المرتعش وحركة العروق الضارب بالبدن أو اختياري كفعال الحيوانات المقصودة لهم (فهو فعله وخلقه واختراعه) وابداعه وانشاؤه (لا خالق له سواه ولا محدث له الاياه خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم لجميع أفعال عبادته مخلوقة له ومتعلقة بقدرته تصديقا له فى قوله تعالى الله خالق كل شئ وفى قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون

(الاصل الاول) العلم بان كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق له سواه ولا محدث له الاياه خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم لجميع أفعال عبادته مخلوقة له ومتعلقة بقدرته تصديقا له فى قوله تعالى الله خالق كل شئ وفى قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون

حين كانوا ينجحون الاجبار بأيديهم ثم يعبدونها ووجه الدلالة فيها اما على أن ماصدريه أى موصولا
حرفيا لا يحتاج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف فلو جعلت موصولا اسميا فظاهر للتصريح
بان العمل وهو الفعل مخلوق والمعنى والله خلقكم وخلق عملكم واليه ذهب سيمويه واعتزضت المعتزلة
بان معنى الآية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينجحونه بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم
وخلق ذلك المنجوت والمصدريه تنافي هذا الانكار اذ لا طبق بين انكار عبادة ما ينجحون وبين خلق عملهم
وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدريه اذ المعنى عليها أتعبدون متخوئا تصيرونه
بعمليكم صنما والحال أن الله خلقكم وخلق عملكم الذى يصير به المنجوت صنما فقد ظهر الطباق وكذا
على أن تكون ماموصولة والتقدير رأى معمولكم فان نزاع الخصم انما هو فى الآثار التى هى الحركات
والسككات المعمولات لافى التأثير المتعلق بهم اذ هو نسبة اعتبارية وقال السعد فى شرح العقائد قوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون أى عاكم على أن ماصدريه للتاحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على
أن ماموصولة ويشمل الافعال لانا اذ اقلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وللعبد لم يرد بالفعل المعنى المصدري
الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع أعنى ما يشاهد من
الحركات والسككات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون
ماصدريه اه وقال ابن الهمام أولفظ ماموصول اسمى يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذى
تعملونه لحذف العائد المنسوب بالفعل والموصول الاسمى من أدوات العموم فيشمل ما فى الآية نفس
الاجبار المنجوتة والافعال وأعنى بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول
المطلق لانه هو الفعل بالحقيقة لانه الذى يوجد الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر
لان الامر الاعتبارى لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجراء الآية على عمومها للاجبار المنجوتة
والافعال قال ابن أبي شريف والتحقيق أن عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى
الموصولة وصلتها كذلك فمال الفعل فهما واحد لان التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه
أو الشئ الذى تعملونه ودعوى عموم الآية للاعبان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى
ايجادهم ذواتها انما هى معمول فيها الخلق والتصوير وغيرهما من الاعمال والاطلاق قول القائل علمت
الجرح صنما مجاز والمعنى الحقيقي هو انه حوله بالبحث والتصوير الى صورة الصنم فلا يتنافى شموله للاعبان
بناء على انهم موصول اسمى الاعلى القول باستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه اه وبهذا تقدم
للسعد تعلم ما وقع فى بعض الحواشى من أن المعتزلة أعربوا ما من قوله تعالى وما تعملون موصولة فوصلا
الى غرضهم من وقوعها على الاصنام المعودة وليست من عملهم فيتوصلون الى خروج أعمالهم من خلق
الله تعالى والحق انهم ماصدريه فاذلك كان الجهل باللسان العربى أصلا من أصول الكفر اذ لولا هو
من هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فيجهم الله تعالى اه ذهول عن النكتة التى بينها السعد وألم
عليها ابن أبي شريف ثم تأمل فى قوله فاذلك كان الجهل باللسان العربى الخ وفى مرجع الضمير قوله
اذلولا هو فى هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فان الظاهر انه ذهول ثان كما يعلم من حواشى شرح
العقائد على ان ما لو كانت موصولة كما يقول به المعتزلة لم يكن فى ذلك حجة علينا فان المعمول التى هى
الاعيان ليست محل النزاع بيننا وبينهم تكسب السرير بالنسبة الى التجار وحيث كان كذلك فلا حجة
لهم علينا بهذه الآية اذ ليس فيها ما يصرح بالحصر على أن بعضهم قال ان ذلك الجسم يدون عمل
العباد لا يكون معمولا والله تعالى أثبت الخلق للمعمول فدل أن العمل الذى صار به الجسم المخلوق
معمولا كان مخلوقا حتى جعل المعمول مخلوقا اه ولا يخالو عن تأمل دل الغنى فى حواشى أم البراهين
ولا حجة لنا عليهم بها أيضا بناء على أن ماصدريه اذ هى كما تحتل المصدريه تحتل أن تكون موصولة

في اللسان العربي كما ذهب اليه الاخفش في الآية ونحوها من كل فعل متعدد اتصل به ما والدليل اذا
 طرقة الاحتمال سقط به الاستدلال وخصوصا في مسائل الدين فان المطلوب فيها غالباً اليقين اه قد عوى
 أن القول بكونها موصولة جهل باللسان العربي فتأمل ثم قال المصنف (وفي قوله) تعالى (وأسر داود لكم
 أو أجهروا به انه عالم بذات الصدور) أي بالضمائر قبل أن يعبر عنها سرا أو جهرا (ألا يعلم من
 خلق) ألا يعلم السر والجهر من أوجد الاشياء حسبما قدرته حكمته (وهو اللطيف الخبير) المتوصل
 علمه الى ما ظهر من خلقه وما بطن ووجه الدلالة فيها انه (أمر العباد بالخير في أقوالهم وأسرارهم
 وأعمالهم) بفتح الهمزة جمع ضمير كشریف واشراف وانما اختاره على الضمائر ليكون مع مقابلة
 نسقا واحدا (لعله بموارد أفعالهم) كلها (واستدل على العلم بالخلق) في قوله ألا يعلم من خلق فظهر انها
 خرجت مخرج التمدح والثناء ومن السنة الصحيحة ما يصح أن يكون دليلا على هذا المطلب في الصحيحين
 حديث الامان الطويل وفيه وان تؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره وفي صحيح مسلم ولا تغفل في شيء
 أصابك لو كان كذا فان لو تفتح باب الشيطان ولكن قد قدر الله وما شاء فعل وفي حديث جابر ان القلوب
 بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء وأشار الى السبابة والوسطى بحركتها وهذا هو تمسك
 المحدث وأما الصوفي يقول اذا قيل بما عرفت الله فيقول بنقص العزائم ويقول كيف يكون لغير الله
 فعل وهو معه بعموم التكوين وما يبدو فيه من التحريك والتسكين وهو معكم أينما كنتم أي تكون
 كونكم الشامل لذواتكم وأعراضكم وأفعالك من حركاتكم وسكاتكم قل ان صلاتي ونسكي ومحياي
 ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين وأما الدليل العقلي فهو انه لو كان
 فعل العبد واقعا بقدرته لكان عالما به ضرورة انه مختار والاختيار فرع العلم والتالي باطل لما يجده كل
 عاقل من عدم علمه حالة قطعه اسافة معينة بالاجزاء والاحيان والحركات التي بين المبدأ والمنتهى وكذا
 الاناة التي يتألف منها وكذا حالة نطقه بالحرuf فيجد كل عاقل من نفسه عدم العلم بالاعضاء التي هي
 ألتها والمحال التي فيها موافقتها وعدم العلم بها ألتها وأوضاعها وكل ذلك ظاهر وأيضاً لو كان فعل العبد
 بقدرته لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين وهو الاستغناء
 وعدم الاستغناء أما الملازمة فلان فعل العبد ممكن وكل ممكن واقع بقدرته الله تعالى ضرورة ان الامكان
 هو المحوج للسبب المعين لان غير المعين لا يتحقق له والامكان معقول واحد في جميع الممكنات فليزمن افتقار
 جميع الممكنات الى ذلك السبب المعين والالزم التراجع بلا مرجع ولا جاز أن يكون ذلك السبب ممكناً والالزم
 التسلسل فيكون واجب الوجود هو صانع العالم فيكون جميع الممكنات واقعة بقدرته فلو كان فعل
 العبد واقعا بقدرته لزم المحال المذكور وهو المطلوب وأيضاً لو جاز أن يكون فعل العبد واقعا بقدرته
 لجاز أن يكون الجوهر وسائر الاعراض بقدرته والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
 المحوج لفعل العبد الى سببه هو الامكان والحدوث وكل منهما حقيقة واحدة في جميع الممكنات
 واستدل المصنف على اثبات هذا المطالب من العقلية بدليل آخر فقال (وكيف لا يكون) الباري تعالى
 (خالقاً لفعل العبد) وموجداً له (وقدرته) تعالى (تامة) صالحة لخلق كل حادث (لا تصور فيها) ولانها
 عن شيء منه لان مقتضى القادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية
 هو الاسكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الكائنات في
 اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها والالزم الحكم واليه
 أشار المصنف بقوله (وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها
 الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها) فوجب اضافة الحوادث كلها اليه
 سبحانه بالخلق قال ابن أبي شريف وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه أهل الحق من ان المعدوم ليس

وفي قوله تعالى وأسر داود
 فولكم أو أجهروا به انه عالم
 بذات الصدور ألا يعلم من
 خلق وهو اللطيف الخبير أمر
 العباد بالخير في أقوالهم
 وأفعالهم وأسرارهم
 وأعمالهم لعله بموارد
 أفعالهم واستدل على العلم
 بالخلق وكيف لا يكون
 خالقاً لفعل العبد
 وقدرته تامة لا تصور فيها
 وهي متعلقة بحركة أبدان
 العباد والحركات متماثلة
 وتعلق القدرة بها لذاتها
 فما الذي يقصر تعلقها عن
 بعض الحركات دون البعض
 مع تماثلها

بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى
المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان العدوم لامادة له ولا صورة خلافا للحكماء والالم
يتمتع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدور يشه تعالى كما يقوله الخصم اذا المعتزلي يقول جاز أن
يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز أن تستبد
المادة بحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على
السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لا بد من دليله على أمر مختلف فيه يمنع الخصم قواه
بدليل آخر وقر به الى الانهزام في أفعال غير العقلاء وحاصل ما أشار اليه هو ان العبد لو كان خالق الفاعله
لكان محيطا بتفاصيله وهو لا يحيط بمعظم تفاصيل فعله ولا يتصور القصد الى إيجاد الفعل مع الجهل به
فقال (أو كيف يكون الحيوان مستبدا) أي مستقلا (بالاختراع) والابداع من غير مثال سابق
(ويصدر من العنكبوت) الحيوان المعروف (والنحل) هو ذباب العسل (وسائر الحيوانات) أي
مما عداهما (من لطائف الصناعات) وغرائب الاشكال (ما يتخير فيه عقول ذوى الالباب) فمن
نسيج العنكبوت الذي يصل الى حد لا يتبين شيء من الخطوط الواهية التي تتركب منها ومن بناء النحل الشمع
على الشكل المسدس الذي لا خلاء في بيوته ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولا فالوا الى أن تمتلئ البيوت ثم
تختتم بالشمع على وجه يعمرها في غاية من اللطاف (فكيف انفردت هي باختراعها) على هذا
الشكل الغريب (دون رب الارباب جل جلاله وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر منها) وعنها (من
الاكتساب هي هيات هيات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والممكنات) أي العالم السفلى والعلوى (جبار الارض
والسموات) وفي بعض النسخ جبار السموات فدل ذلك على ان ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية
من الاتقان وحسن الترتيب واقع منه سبحانه وصادر عنه دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم
بتفاصيل ما يصدر عنها وقد فرض الشيخ أبو الحسن الاشعري الدليل عليهم في أفعال الساهي والغافل فانها
عندهم محض فعله مع سهوه وغفلته ولو جاز وقوع الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الأفعال على
علم الفاعل فان قالوا هذا الدليل له يدل على امتناع الفعل من العبد وغايته لو سلم لكم أن يدل على انه ليس
فاعلا له وأنتم تدعون الامتناع فلو قدر ان صادقا أنبأ شخصاً بتفاصيل فعله لازم على موجب قولكم أن يصح
كونه خالقا له قلنا الغرض من هذا الدليل ابطال ما صرتم اليه من ان الواقع من العبد محض فعله وأنتم
لا تقولون به واذا حاولنا الدليل على امتناع احداث العبد لفعل ما استدللنا بعموم قدرة الله تعالى وارادته
وعلمه فان نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فان الفعل الممكن انما افتقر الى القادر من حيث امكانه
وحدوثه فلو تخصصت صفاته تعالى ببعض الممكنات لزم اتصافه بنقيض تلك الصفات من الجهل والعجز
وذلك نقص والنقص مستحيل عليه ولا تقضي تخصيصها بمخصص وتعلق المخصص بذات واجب الوجود
وصفاته وذلك محال واذا ثبت عموم صفاته فلو اراد الله تعالى إيجاد حادث وأراد العبد خلافه ونفذ مراد العبد
دون مراد الله تعالى لزم المحال المفروض في اثبات الهين والله أعلم (الاصل الثاني ان انفرد الله سبحانه
باختراع حركات العباد) جمع العبد والمراد به هنا كل حادث وقع في محل قدرته فعل اختياري من انس أو
جن أو ملك (لا يخبر جهات كونهما مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خالق القدرة
والمقدور) أي من قامت به القدرة لا يجاده (جميعا وخلق الاختيار والختار) هو من قام به وصف الاختيار
(فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليس بكسبه) وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف
للعبد وكسبه (أي كيانها وصف للعبد ومخلوقة للرب تعي لها أيضا نسبة الى قدرة العبد كسبا بمعنى
انها مكسوبة له (فانها) أي تلك الحركة (خاقت مقدورة بقدرة هي وصفه) كذا في النسخ وفي بعضها
هي صفة وفي أخرى وهي صفة بزيادة الواو (وكانت الحركة نسبة) وفي بعض النسخ فكانت وفي أخرى

أو كيف يكون الحيوان
مستبدا بالاختراع
ويصدر من العنكبوت
والنحل وسائر الحيوانات
من لطائف الصناعات
ما يتخير فيه عقول ذوى
الالباب فكيف انفردت هي
باختراعها دون رب الارباب
وهي غير عالمة بتفصيل
ما يصدر منها من الاكتساب
هي هيات هيات ذلت
المخلوقات وتفرد بالملك
والممكنات جبار الارض
والسموات * (الاصل
الثاني) * أن انفرد الله
سبحانه باختراع حركات
العباد لا يخبر جهات
كونها مقدورة للعباد على
سبيل الاكتساب بل الله
تعالى خلق القدرة
والمقدور جميعا وخلق
الاختيار والختار جميعا
فأما القدرة فوصف للعبد
وخلق للرب سبحانه
وليس بكسبه وأما
الحركة فخلق للرب تعالى
ووصف للعبد وكسب
له فانها خاقت مقدورة
بقدرة هي وصفه وكانت
الحركة

فكانت الحركة (نسبة الى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى) وفي بعض النسخ فيسمى (باعتبار تلك النسبة كسبا) اعلم أن هذا الأصل معقود على بيان كسب العبد وقد ضرب به المثل حتى قالوا أدق من كسب الاشعري وقد قال بعض من عاب الكلام كما نقله ابن القيم وغيره محالات الكلام ثلاثة طرفة النظام وأحوال أبي هاشم وكسب الاشعري أى يقول قدرة ولا أثر لها وذلك عين العجز وان كان هذا الكلام وأمثاله من سوء التعبير حيث عد معتقدا أهل السنة والجماعة مع محالات المعتزلة ومذهب أهل الحق لاجبر ولا اعتزال كما يشير اليه المصنف وقد اضطرر المحققون في تحرير الواسطة التي عسر التعبير عنها والخفية بسمونها الاختيار والصحيح ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعري أثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن والماتريدي أثر لفظ الاختيار لما فيه من اشعار بقدرة العبد كما تقدم والفرق بين الكسب والخلق ان الكسب أمر لا يستقل به الكاسب والخلق أمر يستقل به الخالق وقبل ما وقع بالآلة فهو كسب وما وقع بالآلة فهو خلق ثم ما أوجده الله سبحانه من غير اقتران قدرة العبد وإرادته يكون صفة له ولا يكون فعلا له وما أوجده مقارنا لإيجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفلا وكسبا فالجبرية أنكرت وأن يكون للعبد قدرة البتة والمنتبون لهذا المعنى الذي سموه قدرة تختلف فيه فقال الاشعري انها تتعلق ولا تؤثر فان الفعل واقع عنده بمحض قدرة الله تعالى ولا يتصور وقوع مقدور بين قادرين فآلت التفرقة عنده بين الحركتين الى أن احدهما واقعة على وفق قصده واختياره والاخرى غير واقعة كذلك والى اعتقاد تيسير بعض الأفعال عادة فسمى أحد القسمين مقدورا فهو متعلق التكليف والثاني غير مقدور والتكليف بمثله يكون من تكليف المحال وهو يقول بجوازه وتزدد النقل عنه في وقوعه والى هذا القول مال أهل الحديث والصوفية ويقولون ان للعبد قدرة تتعلق بالفعل بخلقها الله عند خلق الفعل من غير تأثير لها فيه وانما التأثير للباري جل وعز ويعرف بهذا بالجبر المتوسط واختاره امام الحرمين في الارشاد ومنهم من قال انها تؤثر وتختلف في جهة التأثير فزعم القاضي أبو بكر الباقلاني انها تؤثر في أخص وصف الفعل فان الحركة من حيث كونها تنقسم الى صلاة وغضب وسرقة وغير ذلك وهذه الوجوه منسوبة الى العبد كسبا وأصل الفعل منسوب الى الله تعالى إيجادا وابتداء واختاره الشهرستاني والى ذلك ذهب أنو اسحق الإسفراييني الآتي بنفي الاحوال ويقول ان أخص وصف الشيء وجهه واعتبار في الفعل ولامام الحرمين مذهب يزيد على المذهبين جميعا ويدنو كل الدنو من الاعتزال وليس هو وفاه قال في الرسالة النظامية وهي آخر مؤلفاته ان القدرة الحادثة تؤثر في أصل إيجاد الفعل كما قاله المعتزلة الا أنه قال ان العبد انما يوقع ما يوقعه على اقدار قدرها الله تعالى وقال ان هذا المذهب هو الجامع لمحاسن المذاهب فان القدرة اذا لم تؤثر من وجه البتة لم يحسن التكليف ولا تخصيص فعل بثواب ولا عقاب كما ذهب اليه المعتزلة وفي اثبات ذلك ما يدل لهذا وحيث قال ان العبد لا يوقع الا ما قدره الله الخ لم يلزمه ما لزم المعتزلة من مخالفة الاجماع وهو ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد مال الى هذا المصنف وقال الامام أبو منصور الماتريدي أصل الفعل بقدرة الله تعالى والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور مشايخ الماتريدي في التوضيح ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتسكين فلا خالق ولا مكنون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة تعالى وجهه لا يلزم منه وجود أمر حقيق لم يكن بل انما تختلف بقدرة النسب والاضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه وفي التوليد انما اختيار الباقلاني ثم ان المصنف لاحظ ان ما ذهب اليه شيخه في الرسالة النظامية وصار اليه في آخر عمره لا ينجيه من الجبر فان العبد اذا كان لا يوقع الا ما خصه الله له وقد راي قاعه فعند ذلك لا يتأتى منه الفعل بدون ذلك واذا أراد الله ذلك فلا يتأتى منه الترك البتة فالجبر لازم له فاشار الى الرد بوجه (وكيف يكون جبرا محضا وهو) أي العبد العاقل (يدرك التفرقة) الضرورية بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) له وهي الاختيارية

نسبة الى صفة أخرى تسمى
قدرة فتسمى باعتبار تلك
النسبة كسبا وكيف
تكون جبرا محضا وهو
بالضرورة يدرك التفرقة
بين الحركة المقدورة

وبين (الرعدة الضرورية) التي تصدر بدون اختيار كحركة اليد من المرتعش وهذا من باب الاستدلال بالصيب على المسيب قال ابن التلمساني والحق ان الانسان كما يجد من نفسه تأتيا لبعض الافعال زائدا على سلامة البنية يجد من نفسه انه لا يستقل بدون عانة الله تعالى كما قال تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفي صحجة الحق لا يبي الخير القزويني العاقل يفرق بين الحركة الاضطرارية والاختيارية فلا يخلو اما ان ترجع التفرقة الى نفس الحركة أو الى غير هاتين أن ترجع التفرقة الى نفس هاتين لا مانع من ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون سلامة البنية أو غير هاتين أن يكون سلامة البنية لان العاقل يفرق بين أن يحرك يده وبين أن يحرك يده غيره فتعين أن يكون معنى زائدا عليها ذلك المعنى لا يخلو اما أن يكون ارادة أو قدرة محال أن يكون ارادة لان حركة النائم مكتسبة وليست مرادة له فتعين أن ترجع التفرقة الى القدرة والى حدها اه وقرره ابن التلمساني بوجه آخر فقال التفرقة لا ترجع الى ذات الحركة فانها من حيث انها تفرغ واشغال لا تختلف والى ذات المتحرك فانها في حال دخوله بنفسه وحال سجنه لا تختلف وكذلك تحريك الغير ليداه السلامة فتعين أن ترجع التفرقة الى أمر زائد وذلك الزائد يمنع رده الى السلامة وفي الآفة فانه مدرك بالحس والعدم لا يحس ونذكر بالضرورة ان لذلك المعنى نسبة الى الحركة وليست مقارنة للحركة كمقارنته كون اليد للحركة اه والحاصل ان ما ذهب اليه أهل الحق لا يلزم الجبر المحض كجزع الخصم اد كانت الحركة المذكورة متعلق قدرة العبد داخله في اختياره وهذا التعلق هو المسمى عندهم بالكسب ومعنى الجبر المحض ان لا تأثير لقدرة العبد أصلا في ايجاد الافعال ولما ثبت من مذهب أهل السنة ان الله تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال والقدرة ليس خاصيتها من بين الصفات الا ايجادا للقدور لانها صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد والنصوص التي تقدمت من القرآن عامة تشمل أفعال العباد فيكونون مستقلين بايجاد أفعالههم بقدرهم الحادثة بخلق الله تعالى اياها باختباره تعالى كما هو مذهب المعتزلة أو بطريق الانجاب بالذات كما هو مذهب الفلاسفة والا كان جبرا محضاً فإشار المصنف الى الرد عليهم بقوله (أو كيف يكون) الفعل (خلقاً للعبد) اختياراً أو إيجاباً (وهو) أي العبد (لا يحيط علماً بتفاصيل أجزائه الحركات المكتسبة وأعدادها) ومع كونه منبع النقصان وغير ذلك وما ذكرنا من استحالة اجتماع مؤثرين على اثر واحد فالجواب عنه ان دخول مقدور تحت قدرتين احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب جائز وانما المحال اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد (واذا بطل الطرفان) اثبات الاضطرار واثبات الاختيار (لم يبق الا الاقتصاد) وهي الحالة الوسطى (في الاعتقاد) لا جبر محض ولا اعتزال وفي شرح الصحائف وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدور وهو أقرب الى الحق اه واليه أشار الامام في الفقه الا كبر وجيع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها أي بتأثير اختيارهم في الاتصاف فانه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار والمدخلية في الايجاد فان الخلق أمر اضافي يجب أن يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجوب المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور واختلاف الاضافات مبني على الكسب لا على الخلق كما في التوضيح وفي التلويح ان المحققين من أهل السنة على نقي الجبر والقدور واثبات أمرين الامرين وهوان المؤثر في فعل العبد أي أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً وكانا قول بتأثير القدرتين قدرة الله في الايجاد وقدرة العبد في الكسب والاتصاف كما لم مجموع الكلام قولاً متوسطاً مع مقتضى جميع الأدلة وأشار له المصنف بقوله (وهو) انهم مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وخلقاً (وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق بعبر عنها

والرعدة الضرورية أو
كيف يكون خلقاً للعبد
وهو لا يحيط علماً بتفاصيل
أجزاء الحركات المكتسبة
وأعدادها وإذا بطل
الطرفان لم يبق الا الاقتصاد
في الاعتقاد وهو انما
مقدورة بقدرة الله تعالى
اختراعاً وبقدرة العبد على
وجه آخر من التعلق بعبر

عنه

بالاكتساب) مما يظاها والآية لهما ما كسبت وعليهما ما كنسبت (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع) الذي هو خاصيتها أي التأثير (فقط اذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلها) أي ولم يحصل الاختراع بها اذ ذلك (وهي عند الاختراع متعلقة به) أي بالعالم (نوعا آخر من التعلق) فبطل ان القدرة من حيث تعلقها مختصة بايجاد المقدور واليه أشار بقوله (فيه) أي بما تقدم ذكره (يظهر ان تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها) وهذا التعلق هو المسمى بالكسب وأورد عليه ابن الهمام فقال ولقائل أن يقول قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لاعلى وجه التأثير فيها وان التعلق لاعلى وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن مانظهم من الكسب الامعنى التحصيل وتحصيل الفعل المعلوم ليس الا دخاله في الوجود وهو ايجادهم وقولكم ان القدرة الحادثة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الازل ممنوع وتحقق المقام أن نقول معنى ذلك التعلق الازلي للقدرة القديمة نسبة المعلوم للواقع من مقدورها الهيا بأنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده وذلك ان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشيء هو تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الازقات والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم فلم يكن تعلقها بالفعل الاعلى ما ذكرتم اما التأثير كما هو الظاهر أو تبينوا تعلقها بالفعل معنى محصلا ينظر فيه ليقبل أو رد ولو سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص باخراج أفعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولزومه مبنى على تقدير أن لا أثر في الفعل لقدرة المكاف بالامر والنهي ولا يدفع هذا لزوم تعلق بلا تأثير فيه لبناء لازم على نفي اثر القدرة الحادثة وأجاب عنه تلميذه ابن أبي شريف بقوله ولك أن تقول ان قوله ان الكسب لا يفهم منه الامعنى التحصيل معه بحسب ما وضع له لغة وكلامنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى وذلك لا ينافي كونه لا يفهم بحسب اللغة من معنى الكسب الا التحصيل ثم لك أن تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضى تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبي لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية ثم قال واعلم ان الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد نعتها بانها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصدها ككسب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات ونقل فيه أيضا انهم عند جهور أهل السنة شرط لوجود الفعل بمعنى انها شرط عادى يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر وهذا يظهر ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصدا مصمما طاعة أو معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لما منع هو تعلق قدرة الله التي لا يقاومها شيء بايجاد ذلك الفعل فان قيل ان القدرة عندكم مقارنة للفعل لا قبله فكيف يتصور تعلق العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلنا ما اطردت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل سواء كان ذلك كفاللنفس أو غير كرف كان وجودها مع المباشرة مخقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصع تعلقها بالفعل المباشرة بأن يقصد قصد مصمما لتحقيق وجودها مع الشرع فيه اذا تقرر لك ذلك يظهر ان تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وبه يتضح فهم كسب الاشعرية وبالله التوفيق * (تنبيه) قال العلامة أبو سالم العياشي في رحلته في ترجمة شيخه الامام العارف ملا ابراهيم الكوراني وتبديده مقروآته عليه حين مجاورته بالمدينة على ما كنهنا أفضل الصلاة والسلام مانصه وقرأت عليه رسالة كتبها بي

بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلها وهي عند الاختراع متعلقة به نوعا آخر من التعلق فيه يظهر ان تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها

في المسئلة التي ألف فيها شيخنا صفي الدين القشاشي وبالغ في ايضاحها وتعددت تأليفه فيها وهي
مسئلة كسب العبد ونسبة فعل العبد اليه والى قدرة الرب فقد انتصر الشيخ في ذلك للقول المنسوبة
لامام الحرمين وتأولها على ما لا ينافي مذهب أهل الحق وتشهد له بصائر أهل الكشف وتعضده
شواهد الآيات ومعاني الاخبار الصحيحة وما فعل رضي الله عنه من تأويلها وتبيين معناها على حسب
ما ظهر وان كان فيه غموض على أفهام كثير من الناس أولى مما فعله كثير من المشايخ ببطالانها والتشنيع
على الامام وعلى من نسبها اليه وأنكر وجودها في كتبه وذلك قصور منهم فانها قوله صححت عن الامام
في رسالته النظامية التي هي من آخر مؤلفاته ولذلك لم يتردد المتقدمون بنسبتها اليه لاحاطتهم بأخبار
الامام ومطالعهم لكتبه ولما لم تشهر هذه المسئلة لتأخرها كاشتهار الارشاد وغيره لم تبلغ الى بعض
المتأخرين فانكرو وجود القول المشهورة في شيء من كتب الامام وظن انهم امتنعوا عليه أو صدرت منه
في مجلس المناظرة على وجه المعارضة أو ارجاء العنان الى غير ذلك مما لا يعد مذهباً لقائده وبالعالم شيخنا
في ايضاحها والاشهاد في رسالته الثلاث وكذلك تليذه السابق ذكره بالغ في بيانها وكشفها ومع ذلك
لم تحصل عن غموض ولم تتضح كل الوضوح ولا غرو اذهى من معضلات المسائل التي حارت فيها أفكار
المقدمين ولم تحصل على طائل في تحقيق معناها آراء المتأخرين فقصارى أمرهم فيها اعتقاد انفراد
الرب تعالى بالخلق والاختراع واعتقادات للعبد في أفعاله الاختيارية كسبابه صح نسبة الافعال اليه
وبه ثبت التكليف وعليه ترتب الثواب والعقاب وهذا معتقد جميع أهل السنة وهو الحق الذي
لا يحصى عنه ولكنه اذا ضيقوا في تحقيق معنى هذا الاكتساب وتبينه تباينت آراؤهم بين مائل
الى ما يقرب من الجبر ومائل الى ما يقرب من التدر وأهل السنة لا يقولون بواحد منهما فقد قال السعد
في شرح العقائد بعد ما ذكر كلاماً في معنى الكسب مانصه وهذا القدر من المعنى ضروري اذ لم نقدر على
أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد
فيه من القدرة والاختيار فاذا علم أن قول أهل السنة قد عجزوا عن تحقيق معناه مع تظاهرهم وتطافر
معتقداتهم على نفي الجبر والاستقلال فلا ينبغي المبادرة الى التشنيع والانكار على من أحدث قولاً في
المسئلة بفهم آتاه الله تعالى اياه أو انتصر الى قول من الاقوال القولة فيها لاهل السنة بدلائل بينها الحق
له وبصورة انوارها الهداية الالهية مادام لم ينقض بصحة أحد القولين المتفق على بطلانها عند أهل
الحق وهما الجبر والاستقلال لان ذلك هو العيار الصادق فمادام العبد يعتقد في المسئلة معتقداً ليس
بجبر ولا استقلال فهو على الجادة وان عجز عن تحقيقه اذ لا نكاف بأدراك الكنه في كثير من المسائل
الاعتقادية وانما المكلف به فيها هو اعتقاد الثبوت والوجود فقط وهذه المسئلة أعنى مسئلة الكسب
ليست من المسائل التي يستحيل فيها ادراك الكنه حتى نحكم بتضليل من ادعى ادراك كنهه وحقيقته
بل لغموضه وخفائه لم نكاف بمعرفة حقيقته بل باعتقاد ثبوته ووجوده وان للعبد كسبابه نبط
التكليف يوجد بوجوده مع استكمال الشرائط وينتفي بانتفائه لان من لم يعتقد ذلك وقع لاصحالة في
أحد أمرين محالين وغاية ما نقول في الكسب هو صفة من صفات العبد يحس كل أحد بوجودها فيه
وثبوتها في محله فيها يفرق بين أفعاله الاختيارية والضرورية ولكنه لا يدري حقيقتها ولا يتحقق قبل
التحقيق نسبة أفعاله اليها مع اعتقاد انفراد الله تعالى بخلق العبد وخلق أفعاله غير مفتقر الى معنى
واعتماد أن لكسب العبد دخلاً في وجود أفعاله على وجه لا يضيق فيه القدرة الالهية ولا نزاجها ولا
يعينها ولكن عجزنا عن ادراك ذلك على وجهه ومن آتاه الله فهما وعلمنا ونورا فأدرك حقيقة ذلك كما
يدرك العارفون بالله حقائق أشياء كثيرة من عالم الغيب والشهادة قد عجز عن ادراكها أكثر الخلق
فلا ينبغي الاسراع الى الانكار عليه ولا التشنيع عليه اذ لم يدع محالاً فالاولى التبريل له سيما ان كان

من أئمة الهدى ورؤساء السنة كاملهم الحرمين أو ممن ظهرت ديانتهم وثبتت في علوم الشرع مشاركتهم ولم يبدعوا ولم ينبد بسوء اعتقاد كشيخنا الغوث صفي الدين القشاشي وإن كان لابد من التعقب والنقد والنظر في كلام من هذه صفته فليست بعين الانصاف وسداد الرأي إلى كلامه فإن فهمه الناظر حق الفهم بسيره بالمعيار المتقدم من عرضه على آراء أهل الضلالة فإن وافق أحد الجانبين الباطلين كل الموافقة حتى صار هو هو فهو جدير بأن يلغى ويترك وتوكل سريرة قائله إلى الله تعالى لاحتمال أن عبارته لم توف بما في ضميره لعلنا بأنه من أهل السنة وإن لم يوافق أحد الجانبين المحكوم ببطالانهم إلا أنه على خلاف ما كنا نعتقده نحن ونشوههم ونفهمهم من كلام الغير فلا ينبغي أن نحكم ببطالانه لأجل مخالفته لكلام الغير من الأئمة لأن الحق في المسئلة ليس مختصراً في شيء بعينه يتركه كل أحد فيحتمل أن هذا القائل قد عثر على الحق أو على جانب منه إذ ليس فيه أمانة الباطل ودليله وأما أن كان الناظر في كلام أحد من الأئمة المتقدم ذكرهم لم يفهمهم كل الفهم ولم يحيط علماً بمقاصده والتبست عليه المذاهب في تحقيق مقالته وهذا وصف غالب من ابتلى بالأعراض على المشايخ فما أجدر هذا بأن يسلك عن الخوض في ذلك لأن الحكم على الشيء بالصحة والفساد فرع تصوره وهذا لم يتصور شيئاً من معتقد هذا الإمام حتى يحكم برده أو أمضائه فليحذر هذا المسكين معتقد نفسه على مذهب أهل السنة والحق وليجتهد قدر طاقته في تنزيهه من مذاهب أهل الباطل وفي موافقة أهل الحق قدر وسعه وليترك ما وراء ذلك لاهله فإن خاض فيه فقد عرض نفسه لما لا قبل له به وقد ابتلى أقوام من المترسمة من أهل عصرنا بالتشنيع على شيخنا صفي الدين وتبديعه وتضليله وقالوا أنه يقول بتأثير القدرة الحادثة وخالف الشيخ السنوسي وغيره من المشايخ ورد عليهم فإذا طولوا بتحقيق ما رده عليه عجزوا فإذا قبيل لهم ما معنى التأثير الذي نسبته للقدرة الحادثة وما معنى التأثير الذي نفيتموه أنتم مع تمهيتكم لها قدرة لم يأتوا من الجواب إلا بتجعية ليس لها طبعين وهمهمة ليس معها تبيين مع أن الشيخ رضي الله عنه مصرح بعدم تمهيته وصف العبد قدرة الأعلى وجهه مجازاً إذ لا يعقل من معنى القدرة إذا أطلقت الا وصفه تأثيراً فإن سمينا وصف العبد الذي له نسبة في وجود الفعل جعلها الله قدرة مجازاً فلنسب تلك النسبة التي جعلها الله في وجود الفعل أيضاً تأثيراً مجازاً وإن قلنا لا تأثير لقدرة نعني حقيقة فلنقل لا قدرة له أيضاً حقيقة وانما هي قدرة واحدة قديمة الهية ذات نسبتين نسبة وجودها وقيامها بذات المولى جل جلاله أزلاً وأبداً فتنسب إليها الأفعال حقيقة على جهة الخلق والاختراع والاستقلال بها على وفق الإرادة القديمة ونسبة ظهورها في محل العبد وتجليها فيه كما هو شأن سائر الصفات في تجليها إذ قدرة العبد من قدرة سيده وحوله بحوله وقوته بقوته كما أفصح بذلك لاحول ولا قوة إلا بالله الذي هو كثر من كنوز الجنة فتنسب إليها الأفعال بهذا المعنى على جهة الكسب والإضافة وينسب إلى ذلك الكسب تأثيراً يناسب على وجه المجاز لكونه محلاً لظهور الأثر فإن المجاز عند العرب إذا تجاوز في حقيقة من الحقائق تجاوز فيها مع عوارضها الشخصية التي لا تثبت الحقيقة ولا توجد إلا بها فإذا تجاوز في إطلاق السبع على المنية تجاوز في الحقيقة السبعية مع عوارضها وصفاتها التي لا تكمل السبعية إلا بهما مثل الأظفار والجراعة العظيمة والاعتبال بالقهر وجعلت تلك الأوصاف كلها مجازاً للمنية كما كانت للسبع حقيقة والألما صبح التجوز فلو قل مثلاً المنية سبع لاناب لها ولا ظفر ولا جراعة ولا اعتبال لقبح ذلك كل القبح عند كل ذي ذوق سليم فكذلك يقال في الكسب الذي هو وصف العبد مع القدرة فإن سمينا وصف العبد قدرة لكونه له نسبة جعلية في وجود الفعل كما أن القدرة نسبة ذاتية في ذلك فلنجعل لذلك الكسب الذي سميناه قدرة تأثيراً مجازاً يناسبه والباطل تسميته قدرة كما بطل تمهيته المنية سبعاً من غير إثبات أوصاف السبع لها ولاجل هذا مع تنزيهه أوصاف الحق تعالى أن ينسب شيء منها إلى العبد تحاشي الاندوه من

أهل السنة والسلف الصالح عن تسمية وصف العبد قدرة فلا تكاد تسمع في مؤلفاتهم الا الكسب حتى
تجاسر على اطلاق القدرة المتأخرون وروا ان لافرق بينه وبين القدرة ولم تجاسر واعي اطلاق التأثير
على نسبتة الى الفاعل تباعدا عن قول القدرية بتخلق العبد أفعاله فقالوا قدرة لا تأثير لها فثبتوا العبد
قدرة فرار من قول الجبرية وقالوا لا تأثير لها فرار من قول القدرية ولعمري انها عبارة حسنة في
بادئ الرأي متوسطة بين قولي الافراط والتفريط وانها اذا حكت على معيار التحقيق وطولب
صاحبها كل المطالبة أدت الى شيء لا يدرك له صاحبه ، معني ولا يجد له مفهوما ثم قال ولقد تكلمت مع
بعض من زعم انه ألف في الرد عليه فقد لي اني حرت في كلام هذا الرجل فيبينما أنا أقول هو قدرى
محض لما يظهر من كلامه اذ رجعت رأيي فيه الى انه جبري محض فلا أدري من أى الجهتين هو وقد
حرت في أمره قلت شهدت له ورب السكبة بالسنية وأنت لاتشعر لان أقوى دليل على كون معتقد
العبد موافقا للسنة في هذه المسئلة كونه ليس مع أحد الجانبين ودليل كونه في غاية النوسط الذى هو
غاية التحقيق كذلك كلما اعتبرته مع أحد الطرفين ظننته أقرب اليه من الآخر كقطب الرمح ومركزها
علامة نوسطه انك كلما اعتبرته مع قدام من أقطارها ظننته أقرب اليه من الآخر وهكذا كلام هذا
العارف اذا سمعت قوله لقدرة العبد تأثير قلت هذا قريب من مذهب القدرية واذا سمعت قوله انما
هى قدرة واحدة ولا قدرة للعبد أصلا انما يظهر من أثر قدرة الحق في محله قلت هذا قريب من مذهب
الجبرية وهذا لعمري غاية التحقيق ان علمه اه وقد أطل فيه جدا واقتصرت منه على قدر الحاجة وان
كان كله حسنا * (تكميل) * في بيان ابطال التولد قال ابن التمساني في شرح امح الادلة ولما زعمت المعتزلة
أن العبد خالق لأفعاله ومستقل به وكان من حكم القدرة الحادثة أن لا تؤثر مباشرة الا في محلها وقد نسبت
الى العبد أفعال خارجة عن محل قدرته كالخرق والحرق والقطع وغير ذلك وترتب عليه المدح والذم
والثواب والعقاب قالوا هو مقدور للعبد بواسطة القدرة على سببه وسموه متولدا لحركة الخاتم عند
تحريك الاصبع فالسبب والمسبب مقدوران ، معالابد عندهم الا ان أحدهما مباشر والآخر بالتوسط
ثم عدد المتولدات أربعة أنواع المتفق عليه منها الوهى المولد للآلام والنظر المولد للعلم والتقريب
على وجه مخصوص كتقريب الشمع من النار واختلفوا في الرابع وهو الموجب لهوى الثقل هل هو
الاعتماد أو الحركة فزعم أبو هاشم ان الموجب هو الاعتماد وزعم الجبائي ان الموجب هو الحركة وهذا
المذهب هو عين مذهب أرباب الطبائع فان السبب عندهم يوجب أثره الا أن عندهم مانع والمعتزلة
تزعم أن السبب المولد يقتضى أثره الا أن يمنع منه مانع ولم يعطوه حكم العلة العقلية فانه لا يصح تأخر
مقتضاها عنها واذا ثبت أن الله خالق كل شيء بطل التولد فانهم انما أثبتوه من آثار القدرة الحادثة اما
قادرية القديم سبحانه فنسبتها الى جميع ما يحصل به مناسبة واحدة فانه تعالى لا يفعل الا خارج ذاته
ونقل في الشامل الاتفاق من المعتزلة على أن التولد عندهم فعل فاعل السبب ونوقش في دعوى الاجماع
فهم مع قول النظام ان من المتولدات ما يضاف الى الله تعالى لاعلى انها فعله ولكنه خلق سببها وهى
تقتضى لذاتها أثرها ونقل عن حفص الفرد منهم أن ما يقع مباينا بمحل القدرة على قدر اختيار السبب
فهو فعل لفاعل السبب كالقطع والعضد وما لا يقف على قدر اختياره كالهوى عند الدفع للحجر فليس
من فعله واختلفوا في وقت تعاق القدرة بالمولد فذهب أكثرهم الى انه لا يزال مقدورا الى حين وقوع
سببه فيجب حينئذ به وينقطع أثر القدرة عنه ومنهم من قال انما ينقطع أثر القدرة اذا وقع وأما وجود
سببه فلا يمنع كونه مقدورا واتفق جمهورهم على أن الالوان والطعوم لا تقع مولدة وذهب ثمانية الى ان
الحوادث التى حكموا بانها مولدة لحادثة ولا فاعل لها ألينة وهذا يقدر في دلالة وجود الصانع واتفقوا
على أن المتولدات كلها خارجة عن محل القدرة الا النظر فانه يولد العلم بالذات ومما تمسك به أهل السنة في

ابطال التولد ان قالوا هذه الافعال المحكوم عليها بانها متولدة لا تخلو اما أن تكون مقدورة لفاعل
السبب أو غير مقدورة له والقسمان باطلان فالقول بالتولد باطل اما الحصر فضروري وأما ابطال انهما
مقدورة لفاعل السبب فلان الاثر عندهم واجب عند وجود سببه فلو كان مقدور للزم وقوع أثر
بين مؤثرين وانه محال وأما ان كان غير مقدور له فاما أن يكون لها فاعل غيره أولا الاوّل تسليم المسئلة
والثاني يقدح في دلالة احتياج الصنع الى الصانع وباتته التوفيق (الاصل الثالث ان فعل العبد وان
كان كسبا للعبد) باعتبار نسبته اليه (فلا يخرج عن كونه مراداً لله سبحانه) اتفق أهل السنة
والجماعة على أن صانع العالم جل وعلا مراد بجميع الكائنات من خير وشر وإيمان وكفر ضرورة انه
جل وعلا فاعل للكل فيكون مراداً للكل ضرورة انه فاعل بالاختيار وأيضا فهو عالم بما لا يقع فلا
يريد ان الارادة صفة توجب تخصيص الحادث بحالة حدوثة عند تعلق القدرة فمعلوم انه لا يقع
محال أن يقع وان كانت حالته بالغير وكل ما هو محال أن يقع ولو بالغير لا تتعلق به ارادته اذ لو تعلقت
ارادته به على ذلك التقدير لكان متمنياً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وقد زاد المصنف لذلك ايضاً
فقال (فلا يجري في الملك) أي العالم السفلي (والملكوت) أي العالم العلوي (طرفة عين ولا ذلّة خاطر
ولا لفة ناظر) وبين الفلّة واللفّة جناس القلب (الابقضاء الله وقدره) والبقاء عند الاشاعة
يرجع الى الارادة والقدر الى الخلق كافي شرح المواقف وعند المتأخرين هما غير الارادة فالقضاء
بمعنى الخلق والقدر بمعنى التقدير خلافاً للاشاعة وغير العلم خلافاً للفلاسفة كما سبأني (وبارادته
ومشيئته) عطف تفسير للارادة فأرادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ثم بين تلك
الحوادث التي تقع مرادة لله تعالى فقال (ومنه) تعالى (الشر والخير) هكذا في النسخ بتقديم الشر
على الخير وفي بعضها بتقديم الخير وهو الاوفق لما بعده من الفقر (والنفع والضّر) والحصول والمر
(والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك
والايمان) وكل مما ذكر ضد لصاحبه (لارادة لقضائه) الذي قضاء وأرادته (ولامعقب لحكمه) الذي
أمضاه ودبره (يضل من يشاء) أن يضل لاستجابته الضلال وصرف اختياره اليه (ويهدي من يشاء) أي
يهديه لصرف اختياره الى الهداية وتسمية بعض الكائنات شراً بالنسبة الى تعلقه وضرره لنالاً بالنسبة
الى صدور عنه نفاق الشر ليس قبيحاً لاجتماع منه تعالى (لا يستل عما يفعل) في خلقه (وهم يستلون)
عن أعمالهم مقهورون تحت قبضة قدرته هذا مذهب أهل الحق وذهب المعتزلة الى أن الامر أنف
وقضوا بأن الخير فاعلا وللشر فاعلا وقد قال ابن عمر انهم مجوس هذه الامة لذلك وقد صاروا الى أن كل
مطلوب فعله من واجب أو مندوب فهو مراد الله تعالى وقع أولم يقع وكل منهى عنه نهى تحريم أو
تنزيه فهو مكروه وما ليس كذلك من أفعال العباد لا يوصف بأنه مراد لله تعالى ولا مكروه وقد تعلقوا
في تمسكهم بقوله تعالى وما الله يريد ظمناً للعباد وما الله يريد ظمناً للعالمين قالوا ارادته ظمناً لانفسهم ثم
عقابهم عليه ظمناً فهو منزّه عنه سبحانه وتمسكوا أيضاً بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وقوله تعالى ولا
يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والفساد كائن والمحبة تلازم الارادة بل ليست
غيرها فالفساد ليس بمراد وتمسكوا أيضاً بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه
أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية وهذا بناء منهم على أن الامر والنهي يرجعان الى الارادة
وعدم مغايرة أحدهما للآخر وقالوا ارادة القبيح قبيحة والامر بغير المراد والمرضى والمحبوب سفة
وهو محال على الله تعالى وسبأني الجواب عن كل ذلك ولنا في الاستدلال على أن ارادته تعالى متعلقة بكل
كائن غير متعلقة بما ليس بكائن من جهة النقل ومن جهة العقل ثم شرع في الاحتجاج بالنقل وقرره بالاجماع
ونصوص الكتاب فأشار الى الاوّل بقوله (وبدل عليه من النقل قول الامة قاطبة) سلمها وخلفها

* (الاصل الثالث) ان
فعل العبد وان كان كسباً
للعبد فلا يخرج عن كونه
مراداً لله سبحانه فلا يجري
في الملك والملكوت طرفة
عين ولا لفة خاطر ولا ذلّة
ناظر الا بقاء الله وقدره
وبارادته ومشيئته ومنه
الشر والخير والنفع
والضر والاسلام والكفر
والعرفان والنكر والفوز
والخسران والغواية والرشد
والطاعة والعصيان
والشرك والايمان لاراد
لقضائه ولامعقب لحكمه
يضل من يشاء ويهدي من
يشاء لا يستل عما يفعل
وهم يستلون ويدل عليه من
النقل قول الامة قاطبة

واجاءهم على كلمة لا يجحد هامعتراني الاسلام قبل ظهور الاعتزال ويدعهم وهو قولهم (ما شاء) الله (كان وما لم يشأ لم يكن) وهي تلزمها ثلاث قضايا باعتبار العكس نقيضا وتساويا والمعترز يقول ما شئت كان وما شاء الله لم يكن وهذه الكلمة دالة في عموم ارادته لسائر الكائنات (وقول الله عز وجل ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) أي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كدليل على علمه وقوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله وهم قد شاؤوا المعاصي وفاقا فكانت بمشيئة الله تعالى بهذا النص الثاني لان يشاؤا شيئا الا ان يشاء الله سبحانه وفيه دليل على انه لا دخل لمشيئة العبد الا في الكسب وانما الاجتihad بمشيئة الله وتقديره وكذلك قوله تعالى ولو شاء لهداكم أجمعين (وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) وفيها دليل ظاهر على ان الامر غير الارادة وأنه تعالى لم يرد الايمان من كل أحد وان ما أراد يجب وقوعه كافي بتفسير البيضاوي وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرا وفيه تصريح بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وفيه دليل على كمال قدرته ونفوذه بمشيئته انه لو شاء لآمن من في الارض كلهم فلا يبقى فيها الا مؤمن موحدا ولكنه شاء ان يؤمن به من علم منه اختيار الايمان به وشاء ان لا يؤمن به من علم انه يختار الكفر ولا يؤمن به كافي التفسير وقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة ولكلهم الموتي وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وفيه دليل على ان الآية وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان ومن علم الله منه اختيار الايمان شاء له ذلك ومن علم منه اختيار الكفر والاصرار عليه شاء له ذلك كافي التأويلات المتريفة وقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو دليل ظاهر على ان الهداية والاضلال بخلق الله تعالى وقوله تعالى وما يكون اننا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وفيه دليل على ان الكفر بمشيئة الله تعالى كافي بتفسير البيضاوي فقد خاف شعيب ان يكون سبق منه زلة أو تقصير يقع منه الاختيار لذلك فيشاء الله ذلك وان كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم كافي التفسير والتأويلات المتريفة وفيه أيضا دليل على ان الكفر ليس بحسنة ولا رضاء كافي الارشاد وقوله تعالى فان اقد قتنا قومك من بعدك أي عالمناهم معاملة المختبر ليظهر منهم بفعلا ما كان في علمنا وتقديرنا انهم يفعلونه وقوله تعالى فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة وقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان أردت ان أنصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم وهو دليل على ان ارادة الله تعالى يصح تعلقها بالاغواء وان خلاف مراده محال كافي بتفسير البيضاوي وقوله تعالى كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وفيه دليل على ان الاعمال بخلق الله تعالى وقضائه وقدره واليه أشير بصرف السوء عنه وان هم يوسف ليس بهم عزم بل هم خطرة ولا منع فيما يخطر بالقلب وهو قول الحسن فهذه الآيات مجموع ما تمسك به الاصحاب وفي شرح المقاصد والمعتزلة في تلك الآيات تأويلات فاسدة وتفسيرات باردة يتعجب منها الناظر ويحقق انهم محجورون بوصفها محقوقون وظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجري على ألسنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والاجلاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلامة معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمت من الزمان لما قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون ألبتة فقال ابنه أبو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا أيضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون على

ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن
وقول الله عز وجل ان لو
يشاء الله لهدى الناس
جميعا وقوله تعالى ولو شئنا
لاستبيننا كل نفس هداها

ان قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملأن جهنم من الجنة والناس
أجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يمد الكل لسبق الحكم على جهنم ولا خفاء في
ان الايمان والهداية بطريق الخبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم عندهم وبالله التوفيق ثم أشار المصنف
الى الثاني وهو دليل العقل بقوله (ويدل عليه) أي على ما ادعيناه من تعلق الارادة بكل كائن (من جهة
العقل) هو (ان المعادى والجرائم ان كان الله يكرهها ولا يريدناها وانما هي جارية) وواقعة (على وفق
ارادة العدو) الا كبر (ابليس لعنه الله مع انه عدو لله سبحانه) بنص الكتاب والسنة (والجاري على
وفق ارادة العدو) المذكور كما لا يخفى (أكثر من الجاري على وفق ارادته) عز وجل من الطاعات
الجارية على مراده عز وجل لزم رد ملك الجبار الى رتبة خسيصة (فليت شعري كيف يستجيز المسلم
العاقل أي كيف يرى جائراً ان رد ملك الجبار) تعالى شأنه (ذو الجلال والاكرام) والعظمة والالانعام
(الى رتبة لوردتها) أي الى تلك الرتبة (رياسة زعيم) أي قبيل (ضبعة) أي قرية (لاستكشف)
ذلك الزعيم (منها) وفي بعض النسخ عنها وذلك (اذ لو كان يستمر) أي يدوم معاردا (لعدو) ذلك (الزعيم
في) محل مملكته وولايته أي تلك (القرية) وقوع مراد عدوه (أكثر مما يستقيم له) أي الزعيم
(لاستكشف من زعامته) أي رياسته وكفالتة بأمر أهل تلك القرية (وتبرأ عن ولايته) لها (والعصبة)
كما لا يخفى (هي الغالبة على الخلق) والطاعات هي الاقل (وكل ذلك جار عند المبتدعة) أي المعتزلة ومن
تبعهم من أهل الاهواء (على خلاف ارادة الحق) تعالى (وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب
عن قول الظالمين علوا كبيرا) وحاصل هذا الجواب ان العقول قد قضت بان تصور الارادة وعدم نفوذ
المشيئة من أصدق الآيات الدالة على سبوات النقص والاتصاف بالقصور والعجز ومن ترسم للملك ثم كان
لا ينفذ مراده في أهل مملكته عد ضعيف المنة مضيا على الفرصة فان كان ذلك يزي عن ترسم للملك فكيف
يجوز في صفة ملك الملوك ورب الارباب هكذا سيان امام الحرمين في الجمع ويعني من سياقه ان أكثر
افعال العباد واقعة على ما يدعوا اليه الشيطان وبريده والطاعات التي يدعوا اليها الله تعالى وبريدها هي
الاقل فاذا كان الاكثر واقعا على خلاف مراد الله تعالى اقتضى ذلك نقصا في الملك وقصورا وعجزا وهذا
هو المنهج على الوحدةانية وقد نقضه المعتزلة اذ قالوا ان الله تعالى يريد الايمان والطاعة ولا يقع مراده
والعبيد يريدون الكفر والعصيان ويقع مرادهم (ثم مهما ظهر) لك واتضح (أفعال العباد) بأسرها
ادقها وجلها (مخلوقة لله تعالى) ومختارة له وان نسب بعضها الى العباد بطريق الكسب بالدلائل الواضحة
السابقة (مع انها مراد له) تعالى والسكل منه وأما الجواب عما أورده متمسكالهم عن الآيات السابقة
ذكرها فقولهم ظلم العباد كائن منهم بلا شك فهو ليس مرادا له بدليل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
والجواب عنه انه تعالى نفي ارادته ظلم العباد وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد أنفسهم فليس المنفي في
الآية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كائن ومراد وأما عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله
والله لا يحب المفساد فهو انه لا تلازم بين لرضا والمحبة وبين الارادة كما ادعوه اذ قد يريد الواحد منا ما يكره
تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضاً فالرضا ترك الاعتراض على الشيء لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة
وهي لا يتبعها تبعة ومواخذة والارادة أعم فهي منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومواخذة وقرره
ابن التلسماني على تسليم ان رضاه ارادته وتخصيص لفظ عباده بالمؤمنين بالمخلصين لعبادته وجعل الاضافة
فيه للتشريف وأجيب عن قولهم ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بان منع مسندا بان الظلم هو
التصرف في ملك الغير من غير رضا من المالك أما في ملك نفسه فلا وأجيب عن استدلالهم بقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون يمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعده مرادا بل معنى الآية
لأنهم بالعبادة ولئن سلم فلا نسلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعالم اذا

ويدل عليه من جهة العقل
ان المعادى والجرائم ان
كان الله يكرهها ولا يريدوها
وانما هي جارية على وفق
ارادة العدو ابليس لعنه الله
مع أنه عدو لله سبحانه
والجاري على وفق ارادة
العدو أكثر من الجاري
على وفق ارادته تعالى
فليت شعري كيف يستجيز
المسلم ان رد ملك الجبار
ذو الجلال والاكرام الى
رتبة لوردتها الهار ياسة
زعيم ضبعة لاستكشف منها
اذ لو كان ما يستمر لعدو
الزعيم في القرية أكثر
مما يستقيم له لاستكشف
من زعامته وتبرأ عن ولايته
والعصبة هي الغالبة على
الخلق وكل ذلك جار عند
المبتدعة على خلاف ارادة
الحق تعالى وهذا غاية
الضعف والعجز تعالى رب
الارباب عن قول الظالمين
علوا كبيرا ثم مهما ظهر أن
أفعال العباد مخلوقة لله مع
انها مراد له

دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجالا في بقية افراده فلا يصلح دليلا عندهم فلينخرج من مان على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس والتحقيق ان الحصر في الآية اضافي والمقصود به انه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم نفع كإدلال عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد ان يعلمون ولا يس حصر حقيقيا كما فهموه فتأمل وربما احتجوا بقوله تعالى سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا الى قوله كذلك كذب الذين من قبلهم ووجه تمسكهم من الآية ان الله تعالى رد على الكفار قولهم لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا يعني فقد وجبهم الله تعالى على هذا القول ولو كان حقا لما وجبهم عليه والجواب انما رد الله تعالى قولهم لانهم قالوا استهزاء بما طرق اسماعهم من حجة الشريعة من تفويض الامور كلها لله تعالى ولم يقولوه عن عقد جازم والدليل قوله تعالى في آخر الآية ان تتبعون الا الظن وان أنتم لا تحرمون فثبت انهم قالوا ظنا وخرصا لا عن عقد جازم ومما يتسكون به قوله تعالى وما أصابك من سيئة فمن نفسك نسب الحسن الى الله تعالى والسبي الى فعل العبد والاشعرية تنسب الجميع الى الله تعالى وهو خلاف نص الآية والجواب ان هذه الآية غير مشعرة بمحل النزاع فان الآية التي أشعرت بها هي خلق الله تعالى النفع والضرب من المتكسبات بل الكل من عند الله كإدلال عليه سياق الآية وسببها ان كفار قريش كانوا أذاروا وأخصبوا قالوا هذا من عند الله وأذاروا وأجديبا قالوا هذا بشؤم دعوة محمد فرد الله عليهم وقال قل كل من عند الله فالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وظنهم قوله في قوم موسى عليه السلام وان تصبهم سيئة يطير وامجوسى ومن معه الا انما طارهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون ومعنى قوله ما أصابك من حسنة فمن الله أى فيمحض فضل الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك أى بسبب جريرة اقترفتها جزاء وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وان الله لا يأمر بالفتنة فقد أشار الى المصنف في صورة سؤال وجواب ينهم منه المقصود قال (فان قيل كيف ينهى) الله (عما يريدون عما لا يريد) أى كيف يأمر أحد عبده بشئ ويريد منه خلافه فهو صريح بانه أمر الكفار بالايمن وأراد الكفر (قلنا الامر غير الارادة) وان لا تلازم بينهما كما لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الارادة وهم قد بنوا مذهبهم على ان الامر والنهي يرجعان الى الارادة والحق مغايرة أحدهما عن الآخر وان الله تعالى قد أمر العصاة والكفار بالايمن ولم يرد ايماهم ومثار الغلط ان الارادة تطلق على الرضا والسخط وكل ما موربه فهو رضا لله تعالى بمعنى انه يشئ على فاعله ويمدحه ويشبه ويريد به الزلق والقربى وضده بخلاف ذلك ومعنى كراهيته له انه لا يشئ على فاعله بل يذمه ويرد عقابه وهذا معنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وليس معناه ان الله تعالى لم يقدره عليهم ثم هم في هذا السؤال مقابلون بالعلم فاذا قالوا كيف أمر الله الكافر بالايمن ويريد منه الكفر قلنا كيف أمره بالايمن ويعلم منه الكفر فانه لا يدعن أبدا الدهر فكيف يستمر لهم كلامهم مع تسليم العلم وقد ضرب المصنف على اثبات هذا المدعى مثلا ليقربه الى الاذهان فقال (ولذلك اذا ضرب السيد عبده) ضربا مبرحا (فعاتبه السلطان عليه) أى على ضربه له وبكته وهدده بالقتل لمجاوزته الحد في ضرب العبد (فاعتذر) سيد العبد أى أقام لنفسه عذرا (بمجرد عبده عليه) أى انما ضربته لانه لم يعتل أمرى (فكذبه السلطان) ولم يصدق (فأراد) السيد في هذه الحالة (اطهار حجة بان يأمر عبده) المذكور (بفعل) شئ ونهايه أمانيه ومراده ان (يخالف بين يديه) ولا يعتل العبد ذلك ليقرب عذره (فقال له أسرج هذه الدابة) أى ضع عليها السرج (بمشهد من السلطان) أى بحضوره (فهو يأمره عا لا يريد امتثاله ولو لم يكن أمر الما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال) فقد تحقق انفكاك الامر عن الارادة وبطل قولهم يستحيل ان يأمر أحد عبده بشئ ويريد خلافه فالعاصي واقعة بارادته ومشيئته لا بأمره ورضاه ومحبة لما قررنا قلت وأصحابنا معاشر الما تريد به لم يرتضوا بهذا الاستدلال المشهور

فان قيل فكيف ينهى عما يريدون عما لا يريد قلنا الامر غير الارادة ولذلك اذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان عليه فاعتذر بتمرد عبده عليه فكذبه السلطان فاراد اطهار حجة بان يأمر العبد بفعل ويخالفه بين يديه فقال له أسرج هذه الدابة بمشهد من السلطان فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن أمر الما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال

بين المتكلمين الذي أورده المصنف من ان المعتذر من ضربه بعصاه قديماً ولا يريد منه الفعل وكذا المجئ
الى الامر قديماً ولا يريد الفعل المأمور بل يريد خلافه ولا يعدسها وأورد عليه المنع من ان الموجود فيه
مجرد صيغة الامر من غير تحقق حقيقة وقد روي محمد بن الحسن عن الامام ما نصه والامر امران امر الكينونة
اذا أمر شيئاً كان وأمر الوجود وهو ليس في ارادته وليس ارادته في أمره أى فأشار الى منع استلزامه للارادة
ومنع ان الامر بخلاف ما يريد يعدسها وانما يكون كذلك لو كان فائدة الامر منحصر في الايقاع
المأمور به وهو ممنوع وتصدق ذلك قول ابراهيم لابنه انى أرى في المنام انى اذبحك فانظر ماذا ترى الى
قوله من الصابرين ولم يقل سجدنى صابراً من غير ان شاء الله تعالى ولو استلزم الامر الارادة لما كان للاستثناء
موقع فان أمر ابراهيم بذبح ابنه يستلزم الامر بالصبر عليه لابنه فلو كان الذبح مستلزماً لارادته من ابراهيم
كان الصبر من ابنه مراداً أيضاً بدلالة الامر فلا يبقى لتعلقه بالمشيئة والارادة وجه فكان ذلك أمره تعالى
ولم يكن من ارادته تعالى ذبحه وقد بينه أبو منصور لما تزايدى في التأويلات وهذا أحسن مما استدله
المصنف وغيره في كتبهم فتأمل ذلك بانصاف وفي الارشاد لامام الحرمين من حقق من أئمتنا لم يكع ٧ عن
نحوه بل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر وبوضاه كفر معاقب عليه
اه ونقل عنه عن أبي الحسن الاشعري لتقارب الارادة والمحبة والرضا في المعنى لغة فان من أراد شيئاً
أوشعه فقد رضي به وأحبه قال ابن الزمزم وهذا الذي يفهم من سياق امام الحرمين خلاف كلمة أكثر
أهل السنة لتصريحهم بان الكفر مراد له وانه لا يحبه ولا يرضاه وان المشيئة والارادة غير المحبة والرضا
وان الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة وبعض أهل السنة مشى على ان كلا منهما ارادة خاصة وفسر
الرضا بانه الارادة مع ترك الاعتراض قال وهذا المنقول عن امام الحرمين والاشعري لا يلزمهم به ضرر في
الاعتقاد اذ كان مناط العقاب هو مخالفة النهى وان كان متعلقه محبوباً بالكنه خلاف النصوص التي
سمعت في كتاب الله عز وجل من قوله ولا يرضى لعباده الكفر وقوله فان قولوا فان الله لا يحب الكافرين
ومثله متعلق بمبدأ الاشتقاق وهو هنا الكفر فيكون المعنى لا يحب كفرهم ثم نقل الفرق بين المشيئة والارادة
عند أبي حنيفة فقال ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة عنده من جنس الرضا والمحبة
لامن جنس المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة روى عنه ان من قال
لامرأته شئت طلاقك ونوام هذا اللفظ طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضيت ونوام في كل من الصور
الثلاث لا يقع وبناء على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والرضا والمحبة كل منهما محبوب قال
وهذا أيضاً خلاف ما عليه الاكثر قلت وتعب عليه الملا على في شرح الفقه الاكبر فقال وما ذكره ابن
الهمام في المسامرة من انه نقل عن أبي حنيفة الخ في مفهوم على تفرقة هذه الصفات في العباد فليس كما قال
انه يخالف ما عليه أكثر أهل السنة وهذا نص الامام رضي الله عنه في الوصية والاحكام ثلاثة فريضة
وفضيله ومعصية فالفريضة بأمر الله ومشيتته ومحبته ورضائه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوقيفه وكتابته
في اللوح المحفوظ والفضيلة ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ومحبته ورضائه وقضائه وقدره وعلمه
وحكمه وتوقيفه وكتابته في اللوح المحفوظ والمعصية ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته لا بحبته ورضائه
لا برضاه وبتقديره لا بتوقيفه ونحو لانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ فتقدر الخير والشركه من الله
تعالى اه * (تنبيه) قال ابن الهمام في المسامرة مع شرحه فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة
بقضاء الله تعالى وقد تقرر انه يجب الرضا بالقضاء اتفاقاً فيجب حينئذ الرضا بالمعاصي وهو باطل اجماعاً قلنا
الملازمة بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها
بل يجب الرضا بالقضاء لا المقضي اذا كان منهياً عنه لان القضاء صفة له تعالى والمقضي متعلقها الذي منع
منه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاء تعالى من غير تأثير للقضاء في ايجاده ولا سبب مكاف قدرة الامتناع

عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء قال شارحه وهو جواب مشهور وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى إنما الرضا بمعنى تلك الصفة وهو المقضى فيمتد فاللائق أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد أوضحه السيد في شرح المواقف فقال إن لا كفر بنسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته وإيجاده أي أنه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته وإتصافه وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى والرضا به باعتبار النسبة الأولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر فإنه ليس يلزم من وجود الرضا بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر أو لوصف ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء من حيث وقوعه صفة لهم وأنه باطل إجماعاً وبالله التوفيق * استطارد * قول المعتزلة أرادوا القبيح قبيحة هو بالنسبة البنائياً بالنسبة إليه سبحانه فليست كذلك فإنها قد تكون مقرونة بحكمة تقتضي ذلك مع أنه مالمك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني أحد شيوخ المعتزلة دخل على صاحب بن عباد وعنده الأستاذ أبو اسحق الأسفرائيني أحد أئمة أهل السنة فلما رأى الأستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاذ فوراً سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء فقال القاضي أيشاء ربنا أن يعصى قال الأستاذ أبعضى ربنا فها قال القاضي أرايت أن منعنى الهدى وقضى على بالردى أحسن إلى أم أبى فقال الأستاذ إن منعك ما هو لك فقد أساء وإن منعك ما هو له فيخص برحمة من يشاء فهبت القاضي وعلى هذا قول أحد الزنادقة

أياعلماء الدين ذى دينكم * تحبير دلوه بأوضع حجة

إذا ما قضى ربي بكفرى بزعمكم * ولم ير ضه منه فإوجه حيلتي

وقد قيل إن قائل هذا الكلام هو من البقي المقتول على الزندقة في زمن شيخ الإسلام تقي الدين بن دقيق العيد وأول من أجاب عنه الإمام علاء الدين الباجي وخلاصته أن الواجب الرضا بالتقدير لا بالمقدور وكل تقدير رضى به لكونه من قبل الحق ثم المقدور ينقسم إلى ما يجب الرضا به كالإيمان وإلى ما يحرم الرضا به ويكون الرضا به كالكفر وإلى غير ذلك قال ابن السبكي في الطبقات وقد أخذ أهل العصر هذا الجواب فنظموه على طبقاتهم في النظم والسكل مشتركون في جواب واحد فن ذلك جواب الشيخ تقي الدين ابن تيمية والشمس ابن اللبان والنجم أحمد بن محمد الطوسي والعلاء القنوي وفي السكل تطويل لا يليق بإرادة بهذا الموضع وقد أوردها ابن السبكي فيهما ما فراجع الطبقات ومن جملة ذلك جواب العلامة محمد بن أسعد تلميذ القاضي البيضاوي أورده ابن الهمام في المسيرة وفيه بيتان

فمعنى قضاء الله بالكفر علمه * بعلم قديم سر ما في الجبلة

واظهاره من بعد ذلك مطابقاً * لأدراكه بالقدره الأزلية

وحاصله أن معنى قضائه تعالى علمه الأشياء أزلاً بعلمه القديم ومعنى قدره اظهاره أى إيجاده تعالى بقدرته الأزلية ما يتعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده والله أعلم * (غريبة) * قال الامام الرازي في تفسير قوله تعالى فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً إن هذه الآية من جملة الآيات التي تلاطمت فيها أمواج القدر والخبر فالقدرى يتمسك بالآية ويقول إنه صريح مذهبى ونظيره فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والجسبرى يقول متى ضمت هذه الآية إلى الآية التي بعد ها خرج منه صريح مذهب الجبر وذلك لأن قوله تعالى فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً يقتضى أن تكون مشيئة العبد متى كانت خالصة مستلزمة للفعل وقوله بعد ذلك وما تشاؤن إلا أن يشاء الله يقتضى كون مشيئة الله مستلزماً لمشيئة العبد ومستلزم المستلزم مستلزم فإذا مشيئة الله تعالى مستلزمة للفعل العبد وذلك هو الجبر وإن الفعل قد يتخلف عن المشيئة بانسحاب العزائم وتغيير المقاصد فليس في التعليل بمشيئة العبد دلالة على استلزام التفويض إليه والله أعلم (نادرة) قال الامام الرازي في سورة الانعام سمعت الشيخ الامام الوالد عمر بن الحسين رحمه الله تعالى قال

سمعت الشيخ أبا القاسم بن ناصر الانصاري يقول نظر أهل السنة الى تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة ونظر المعتزلة الى تعظيم الله تعالى في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فاذا تأملت علمت ان أحدا لم يصف الله الا بالاجلال والتعظيم والتقديس والتزويه لكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب ووجه الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله تعالى وربك الغني ذو الزجة والله أعلم

(فصل) لاخلاف بين أهل السنة والجماعة في اطلاق ان الكائنات كلها بارادة الله تعالى على جهة العموم والاجمال وأما على التفصيل فنقل عن ابن كلاب انه قال لا يجوز أن يقال المعصية بارادة الله تعالى دفعا لايهام أن يكون مأمورا به على ما سبق لبعض أوهام العوام كما توهمته فرق الاعتدال ومنهم من يرى جواز ذلك بتقييد بربيل هذا الايهام فيقول الباري مريد للمعصية وقوعا من مكنتها ناه عنها معاقب على فعلها قال شارح الحاشية والحق ان ههنا مقامين الأول تحقيق ما في نفس الامر الثاني التفسير بما يدل عليه أما الأول فقد أعطت الأدلة العقائدية والسمعية والوجدية انه جل وعلا مريد لجميع الكائنات على التفصيل وتفصيل التفصيل من غير استثناء ولا تقييد بارادة واحدة من غير تقديم ولا تاخير ولا كثرة وانما الاختلاف والكثرة في التعلقات فقط وأما الثاني فالعمدة فيه انما هو الواردات السمعية اذ ذلك عمل لساني والاعمال قد انقسمت من جهة الاحكام الشرعية الى ما يجوز وما لا يجوز والعمل الساني من ذلك فما كان منه على مقتضى الادب فحسن اطلاقه وما لا فلا والادب انما تعرف من قال أدبني ربي فأحسن أدبي صلى الله عليه وسلم واذا تقرر ذلك فقد ثبت في الشرع ما يدل على ان الادب عدم التصريح بما يتعلق به النهي أو كان غير ملائم الطباع بنسبته اليه جل وعلا وان كان كل ذلك في نفس الامر ليس الامنة قال تعالى حاكما عن خباياه عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعني ويسقين واذا مضت فهو يشفين وقال جل وعلا حاكما عن الخضر عليه السلام أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها ثم قال وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وقال تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله كل من عند الله وفي صحيح مسلم في حديث التوجه الطويل الخيري يديك والشر ليس اليك واليك الى غير ذلك

(فصل) وهذا المطلب أدلته من الكتاب والسنة لا تحصى وقد مر بعضها وهي متمسك المحدث وأما الصوفي فيقول لا ارادة لغيره اذا الارادة تتوسط بين صفتين احدهما تتعلق بايجاد الفعل وهي القدرة والاخرى تتعلق بكشفه على ما هو عليه في نفسه وهي العلم وقد تقدم انهم الله تعالى وبالجملة فالتأثير لله والتخصيص الارادي لله والكشف العلي لله والعبد قابل لما يبدو عليه فما يبدو فيه متى شاء عادة فهو كسبه وما لا فليس بكسبه والكل فعل الله تعالى ***(الاصل الرابع)*** في خصوصيات النكوتين التي منها التفضل والانعام في الدارين بالتوفيق للاصلاح في الدنيا والدين والتوفيق للطاعات والابانة عليها والعدل بالخذلان وعدم التوفيق لذلك اسوء الاختيار والمعاقبة على المعاصي اعلم (ان الله تعالى متفضل) أي محسن (بالخلق) وهو الايجاد مطاقا (والاختراع) لاعلى مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود (وهو) تعالى (متنزل) الطول هو الفضل والزيادة والمعنى متفضل (بتكليف العباد) أي جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالامر والنهي فما أتم به فهو فضل منه وما عاقب عليه فهو عدل (ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه) سبحانه حاصله ان جميع الكائنات كيفما كانت على العموم كوجود العالم أو على الخصوص كوجود الانسان ووجود ما به ما يكون كماله من العقل وتيسير المطالب والهمة وسلامة القوى وبعث الرسل والثواب والعقاب كل ذلك لا يجب عليه شيء منه لا بالوجوب الشرعي ولا العقلي ولا العادي ولا غير ذلك فجميع الكائنات بالنسبة اليه على السوية وانما يخص لا احد الجانبين

(الاصل الرابع) ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتنزل بتكليف العباد ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه

مشتبه وارادته المتعلقة بالشئ تعلق التخصيص على نحو ما تعلق به العلم لجميع ما فعل بما فيه لطف
بعبد ه بعض فضل وكرم واحسان منه اليه وما فيه من تعذيب وابتلاء فمحص عدل منه اليه ولو شاء
لعكس (وقالت المعتزلة) البغداديون منهم والبصريون (وجب عليه) سبحانه (ذلك رعاية لمصلحة العباد)
اعلم انهم اتفقوا على أصل الوجوب على الله تعالى ثم اختلفوا في زعم البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية
الاصح لعباده في دينهم ودنياهم فلا يجوز في حكمه تبعية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والاجل
الاو يفعله فقالوا بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكلفه فيجب عليه
كمال عقله وازاحة عنه وخلق اللطاف له ثم قالوا ان كل ما ينال العبد من الامور المضرة والالام فهو
الاصح له وانما ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد ويجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم
تكن من الصغائر فالوا هو الاصح في حق الفاسق وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهو لاء اخذوا
مذهبهم من الفلاسفة وهوان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم
يكن جوادا وقد التزمت المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل ألبتة لوجوب ابتداء الخلق
و وجوب اختصاصه بالوقت المعين ووجوب فعل الاصح ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد
البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه كمال عقله
واراحة عنه وما يترتب على فعله من الثواب والعقاب ونقل امام الحرمين في الارشاد اجماع الغنيتين
البغدادية والبصرية منهم على ان الرب سبحانه اذا خلق عبده وأكمل عقله لا يتركه هملابل يجب عليه
أن يقدره ويمكنه من نيل المراد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة
انه يجب على الله تعالى فعل الاصح في الدين وانما الاختلاف في فعل الاصح في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز
وظاهره يوهم زللا نقدر يتوهم المتوهم انه يجب عند البصريين الابتداء بكمال العقل لاجل التكليف
وليس ذلك مذ هبالدى مذهبهم فالذى يتحمله البصريون انه تعالى متفضل بكمال العقل ابتداء ولا يجب
عليه اثبات أسباب التكليف واذا تأملت ذلك ظهر لك ان في سياق المصنف نوع مخالفة الا أن يريد من
المعتزلة فرقة خاصة ثم أشار المصنف بالرد عليهم بأنه لو وجب شيء فاما بالاجاب الشرعي (وهو محال اذ هو
الموجب) بكسر الجيم (و) هو (الأمر الناهي وكيف يتهدف لاجباب أو يتعرض للزوم وخطاب) فان
هذا شأن المكلفين أى لو وجب شيء لاقتضى الحال موجبا ورتبة الموجب فوق رتبة الموجب عليه ولا
يخفى بطلانه (و) يقال لهم (المراد بالواجب أحد أمرين اما بالفعل الذي في تركه ضرر اما آجل) أى في
الآخرة عرف بالشرع (كيقال يجب على العبد أن يطيع الله) سبحانه (أو) ضرر (عاجل) أى في
الدنيا وان عرف بالفعل (كيقال يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترج
الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك (واما) بالاجاب العقلي (أن يراد به الذى يؤدي عدمه الى)
أمر (محال كيقال وجود المعلوم) أى ما تعلق علم الله بوقوعه (واجب) وقوعه (اذ عدمه يؤدي الى)
محال وهو أن يصير العلم جهلا) ونحن نجزم ان عدم ذلك لا يلزم منه محال لذاته ولا يضره (فان أراد الخصم)
وهو المعتزلي بقوله (بان) ابتداء (الحق) مثلا (واجب على الله) سبحانه (المعنى الاول) وهوان في تركه
ضررا آجلا أو عاجلا (فقد عرضه) تعالى (للضرر) أى المضارة كذا في سائر النسخ وفي نسخ المسامرة
للضرر أى ولحق الضرر محال في حقه تعالى والقول به كثر وفاقا (وان أراد به المعنى الثاني) وهوان عدمه
محال (فهو مسلم) حيث نظران ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوع شيء
(لا بد من وجود) ذلك الشيء (المعلوم) وقوعه (وان أراد) الخصم (به معنى ثالثا) أى بكون ابتداء الخلق
واجبا (فهو غير مفهوم) ولا يجب عليه شيء بالاجاب العادى أيضا لما يلزم من تحتم فعله عليه فلا يكون مختارا
والعادة فعله فلم يتبق شبهة الا أنه باعتبار الحسن والقبح العقليين وهو باطل كما سيأتى فثبت انه لا يجب على

وقالت المعتزلة وجب عليه
ذلك لما فيه من مصلحة
العباد وهو محال اذ هو
الموجب والأمر الناهي
وكيف يتهدف لاجباب أو
يتعرض للزوم وخطاب
المراد بالواجب أحد أمرين
اما الفعل الذى في تركه
ضرر اما آجل كيقال يجب
على العبد أن يطيع الله
حتى لا يعذبه في الآخرة
بالنار أو ضرر عاجل كما
يقال يجب على العطشان
أن يشرب حتى لا يموت واما
أن يراد به الذى يؤدي
عدمه الى محال كيقال
وجود المعلوم واجب اذ
عدمه يؤدي الى محال وهو
أن يصير العلم جهلا فان
أراد الخصم بان الخلق
واجب على الله بالمعنى الاول
فقد عرضه للضرر وان
أراد به المعنى الثاني فهو
مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد
من وجود المعلوم وان أراد
به معنى ثالثا فهو غير مفهوم

الله شيء بوجه من الوجوه ولما كانت المعتزلة يذهبون الى المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي الى محال
 لكن بمعنى آخر استطرد ابن الهمام خلف كلام المصنف فقال واعلم انهم يريدون بالواجب ما ثبت
 بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي الى ذلك الفعل وهو هنا كمال القدرة والغنى
 المطلق مع انتفاء الصادق عن ذلك الفعل فتترك المراعاة المذكورة مع ذلك بخلاف ما يجب تنزيهه تعالى عنه
 فيجب ما اقتضاه قيام الداعي أي لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه سبحانه عما يليق وهذا الذي يريدونه هو
 المعنى الثاني الذي ذكره المصنف وظاهر تسليمه له انهم قصدوا المعلوم يجب وقوعه فهو صحيح ومراد
 المصنف تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط لامع موضوعه فانه عين مذهب الاعتزال وانما مراده ان ابتداء
 الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدي الى محال
 هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملائم لقصود المعتزلة وان لم يكن مراده ذلك لزم أن يسلم ان كل أصح
 للعبد يجب وقوعه له لان كل ما علم وقوعه للعبد فهو الاصلح له عندهم لزمهم المبالغة في التنزيه (وقوله
 يجب لمصلحة عباده) أي وجوب رعاية الاصلح (كلام فاسد) من أصله (فانه اذا لم يتضرر) سبحانه
 وتعالى (بتترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في نفسه) تعالى (معنى ثم مصلحة العباد) انما هي (في أن
 يخلقهم في الجنة) أي لو كانت الحكمة مقرونة بطلب المنفعة كما يزعمون لكان ابتداء الخلق في الجنة
 وفيه أعظم المنافع بل فيه المنفعة التي ليس في ضمنها ضرر أولى (فاما أن يخلقهم في دار البلياب) أي دار
 الدنيا مع ما في ضمنها ضرر وخوف (ويعرضهم للخطايا) والمعاصي (ثم يهدفهم) أي يجعلهم هدفا
 (لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا (وهو العرض) على الله تعالى (والحساب فما في ذلك غبطة) يغتبط
 بها (عند ذوى الالباب) وفي بعض النسخ لا ذوى الالباب قال ابن الهمام عقيب هذا الكلام وأنت قد
 علمت ان معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال على
 زعمهم وهو اتصافه بالخل فلا يكون بهذا الوجوب معرضا للضرر كما ألزمهم به الحجة لان التعريض له انما
 يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخير في فعل ذلك الامر الواجب وتركه وليس هذا كذلك لان حاصل
 كلامهم فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الاصلح لانتفاء قدرته من الاتصاف بما لا يليق به فالبديل في دفعهم
 انما منع كل واقع هو الاصلح ان وقوعه ومنع لزوم ما لا يليق به أي الخل الذي زعموه فتأمل وقد استدل
 امام الحرمين على ابطال الايجاب العقلي بأنه غير معقول بالنسبة اليه فانه لا يعقل الا أن يكون باذله ملزما
 ولا يتحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى وبأن ما يوجبونه على الله تعالى من ائابة العبد على الطاعات والطاعات
 الصادرة منه شكر النعمة السابقة ومن أدى ما وجب عليه لم يستحق عوضا فلا يتحقق لوجوبه وكذلك
 يلزمهم أيضا اذا أوجبوا على الباري تعالى أصل الخلق وكمال العقل وازاحة العلل واذا كان واجبا
 على الله فكيف يجب الشكر على العبد وسيأتي ايضاحه * (الاصل الخامس) * (ان يجوز على الله)
 سبحانه عقلا (أن يكاف الخلق بما لا يطيقونه) والدليل عليه ان الخلق خلقه والمالك ملكه وللفاعل
 المالك أن يتحكم في ملكه لحق مشيئته فيما ليس عليه جبر (خلافا للمعتزلة) كلهم ولبعض الاشاعرة
 والماتريدية كلهم كما سيأتي بيان ذلك ثم استدل المصنف عليه فقال (ولم يجوز ذلك) أي تكليف
 العبد بما لا يطيقه (لاستحالة سؤال دفعه) قياسا على سؤال الرؤية من موسى عليه السلام (وقد سألوا
 ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا لاطاقة لثابه) وانما استدعا وقع في الجملة (و) دليل آخر على ذلك
 نقول (لان الله تعالى أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بان أباهل) عمرو بن هشام القرشي لا يصدق (ثم أمره
 بأن يصدق في جميع أقواله) وثم هنا الترتيب الذي كرى لان كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الاخبار
 بعدم إيمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراجعا عن الاخبار وفي كلام الأمدى وغيره أوله ب
 بدل أبي جهل (وكان من جملة أقواله انه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق وهل هذا الاحمال

وقوله يجب لمصلحة عباده
 كلام فاسد فانه اذا لم يتضرر
 بترك مصلحة العباد لم يكن
 للوجوب في حقه معنى ثم
 ان مصلحة العباد في أن
 يخلقهم في الجنة فاما أن
 يخلقهم في دار البلياب
 ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم
 لخطر العقاب وهو العرض
 والحساب فما في ذلك غبطة
 عند ذوى الالباب * (الاصل
 الخامس) * أنه يجوز على
 الله سبحانه ان يكاف الخلق
 بما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة
 ولو لم يجوز ذلك لاستحالة
 سؤال دفعه وقد سألوا ذلك
 فقالوا ربنا ولا تحملنا لاطاقة
 لثابه ولان الله تعالى
 أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم
 بان أباهل لا يصدق ثم
 أمره بان يأمره بان يصدق
 في جميع أقواله وكان من
 جملة أقواله أنه لا يصدق
 فكيف يصدق في انه
 لا يصدق وهل هذا الاحمال

(وجوده) وفي محجة الحق لابي الخير القزويني فان الله تعالى كلف بالهيب الايمان بالقرآن ومن جملة ما أنزل في القرآن انه لا يؤمن في قوله تعالى سيصلي نار اذا ت لهب فكأنه كلفه الايمان بانه لا يؤمن وأيضا فان فائدة التكليف بيان أمارة الثواب والعقاب ولا استحالة في جعل امتناع ما لا يطاق أمارة العقاب اه وأيضا فتحصيل الايمان مع العلم بعدمه أمر يجمع الوجود والعدم لاستحالة وجود الايقان مع العلم ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة كافي المطالب العلية وقال ابن التلمساني وأقرب ما يدل على جواز أن الله تعالى كلف الكفار بالايمان بالاجماع وقد علم من بعضهم عدم الايمان وأخبر بذلك ومع ذلك فيمتنع وقوع الايمان منهم اذ لو وقع لازم انقلاب العلم جهلا ولزم الخلف واجتماع الضدين ولا فرق بين المستحيل لنفسه والمستحيل لغيره اه وفي النوادر للإمام أبي الحسن الأشعري تكليف ما لا يطاق جائز وان الله لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفها ولا مستحيلا وفي الارشاد لامام الحرمين فان قيل ما جرت عهده عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا عند شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى أمر أبا لهب بان يصدق ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه وقد أخبر عنه بانه لا يؤمن فقد أمره أن يصدق بآن لا يصدق وذلك جع بين النقيضين ومثله في المطالب العلية للرازي فهذه أدلة الاشاعرة والمسئلة تختلف فيها فالذي رواه الحافظ أبو محمد الحارثي في الكشف والظهير المرقناني وحافظ الدين الكردي وأبو عبد الله الصبري كلهم في المناقب من رواية يوسف بن خالد السبكي أن الامام أبا حنيفة رضي الله عنه قال والله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يعلمون وفي عقيدة الامام أبي جعفر الطحاوي ولم يكلفهم الله الا ما يطيقون ولا يطيقون الا ما كلفهم به فهذه النصوص صريحة في عدم جواز تكليف ما لا يطاق وعلية جهور المعتزلة واختاره الامام أبو اسحق الاسفرايني كافي التبصرة وغيرها وأبو حامد الاسفرايني كافي شرح السبكي لعقيدة أبي منصور وقد تقدم في أول الكتاب قول ابن السبكي

قالوا وليس بجائز تكليف ما * لا يستطيع فتي من الفتيان

وعليه من أصحابنا شيخ العرا * ق و حجة الاسلام ذوالانقان

ثم قال مسألة تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقيين وحجة الاسلام الغزالي وابن دقيق العيد اه قلت وأبو القاسم القشيري كإرأيته في رسالته اعتقاد السنة من تأليفه وذكر ابن السبكي حجة الاسلام الغزالي من الموافقين محل تأمل فانك ترى انه على ظاهر كلام الاشاعرة ولم يخالفهم ولعله في كتاب آخر غير هذه العقيدة ولنا من النقل قوله تعالى لا يكلف الله نفعا الا وسعها أي طاقتها ووجه الدلالة انه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر وهو محال فالمرزوم مثله كما في التلويح ومن العقل أن تكليف العاخر بالفعل سفه في الشاهد كتكليف الاعمي النظر فكذا في الغائب ولان فائدة التكليف الاداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكأنه اذا كان محال لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء وهو انما يتحقق في أمر لو أتى به يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه وذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع وجوده وقوله تعالى ربنا ولا تحم لنا ما لا طاقة لنا به استعاذة عن تحميل ما لا يطاق نحو أن يلقي عليه جدارا أو جبلا لا يطيقه تعذيبا فيموت به ولا يجوز أن يكلفه تحمل جبل بحيث لو فعل يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه لانه يكون سفها وقوله تعالى أنبئني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين مع عدم علمهم بذلك ليس بتكليف بالانباء بل هو خطاب تعجيز وهو عبارة عن توجيه صيغة الامر بما يظهر عجز المخاطب وهو ليس بأمر حقيقة عند المحققين وهذا كما مر الله تعالى المصورين بأحياء الصور يوم القيامة فانه ليس بتكليف بل هو نوع تعذيب لهم وهذا لانه يكون في دار الآخرة وهي ليست بدار تكليف بل هي دار جزاء والكلام في تكليف ما لا يطاق وقولهم كلف أبا جهل بالايمان وعلم انه لا يؤمن وخلاف ما هو معلوم الله

تعالى محال فكان تكليف ما لا يطاق اذ لو قدر على الايمان لقدرة على تغيير علمه وهو محال قلنا المحال ما لا
 يمكن تقدير وجوده في العقل والجائز ما يمكن تقدير وجوده في العقل وعلم الله تعالى بعدم الشيء الممكن في
 ذاته لا يجعله متمتعاً لذاته ولا يمنعه عن أن يكون مقدور قادر لانه انما يقدر وجود الشيء وعدمه بالنظر
 الى ذاته لا بالنظر الى علمه ألا ترى انا نقول العالم جائز الوجود مع علمنا بان الله تعالى علم وجوده لانه
 بالنظر الى ذاته جائز الوجود والعدم ولو جاز أن يصير الشيء واجب الوجود لعلمه تعالى بوجوده أو بمنع
 الوجود لعلمه تعالى انه لا يوجد لم يكن لما هو جائز الوجود تحقق وبطل تقسيم العقلاء بالواجب والجائز
 والممتنع وقد قالوا الاتزاع في الممتنع لغيره وانما النزاع في الممتنع لذاته كذا في شرح العمدة للنسفي وقال
 القنوي في شرح عقيدة الطحاوي وقد نقل عن أبي الحسن الأشعري انه جائز عقلاً ثم تردداً أصحابه انه
 هل ورد الشرع به فن قال بوروده احتج بأمر أبي لهب بالايمان فانه تعالى أخبرانه لا يؤمن وانه سيصلي
 النار ثم كان مأموراً بالايمان بجميع ما أخبر الله تعالى ومن جلته أن يؤمن بأن لا يؤمن وهذا تكليف
 بالجمع بين الضدين وكذا أخبرانه سيصلي النار وعلم به ولو آمن لما كان ممن يصلي النار وكان الامر
 بالايمان أمراً بالجهل والكذب وذلك محال فكان ذلك أمراً بما يستلزم المحال والجواب ان كان الامر
 بالايقان وتصديق الله تعالى في خبره انه لا يؤمن أمراً بالجمع بين الضدين فلان علمه بانه مأمور بذلك
 وانه عين النزاع ثم نقول بخلاف معلوم الله تعالى وخلاف خبره وان كان مستحيل الوقوع بالنسبة الى
 العلم والخبر كالجمع بين الضدين ولكنه ممكن مقدور في نفسه ولا منافاة بين القولين لان معنى قولنا انه
 ممكن مقدور في نفسه ان القدرة سالحة ولا تنقاصر عنه القدرة حسب قصور القدرة عن الجمع بين الضدين
 ثم ما علم الله تعالى وأخبرانه لا يقع لا يقع قطعاً كاجتماع الضدين غير أن اجتماع الضدين لم يقع لاستحالته
 في نفسه لا يتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه وخلاف ما علم أو أخبر لم يقع أيضاً لاستحالته في نفسه بل
 لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه ثم انه تعالى لا يعاقب أحداً على ما علم منه دون وقوعه منه فعلا وكسبا
 وقد وقع في علم الله تعالى أن أبالهب مستوجب النار بكفره فكان التكليف في حقه فتنه والنزاع ما بالجنة
 وفي حق المطيعين رافة ورجوة نعمته اه وفي أمالي الامام أبي حنيفة والله لا يعاقبهم بحال يعلموا ولا يسألهم
 بحال يعلموا ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بحافيه وفي النسخة الا كبر يعلم من يكفر
 في حال كفره كافر او اذا أخر بعد ذلك يعلم علمه مؤمن في حال ايمانه وأمنه اه وفيه اشارة الى أن التكليف
 لا يتعلق الاجاهو مقدور الوقوع في زمان وجوده وتحصيله بمعنى ترتب العقاب على تركه فان العقاب
 لا يليق في الحكمة الانلي ما يمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه فلا يكلف العباد ما لا يطيقون
 ولا يطلب دفعه على الحقيقة وسؤال دفعه بمعنى طلب الاعلاء عما سبق أو عن العقوبة واليه أشار بقوله
 ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والى منع وقوع التكليف بمعنى ترتب العقاب على الترك بما
 لا يمكن ولا يعلم ايقاعه كجمع النقيضين فلا تكليف به في تكليف أبي لهب بالايمان لانه قبل الاخبار
 بعدم ايمانه مكاف بالايمان الاجالي فلا يلزم جمع النقيضين أصلاً وكذا بعد الاخبار بعدم ايمانه اذ
 غاية ما تزل في حقه سيصلي نار اذا أتى لهب وهو لا يتق ايمانه لجواز أن يحمله على تعذيب المؤمن لنفسه
 ولو سلم فهو كاخباره نوحاً بقوله ان يؤمن من قومك الا من قد آمن وحينما علم ذلك وحقت كلمة العذاب
 امتنع التكليف لعدم الفائدة كافي مرصاد الافهام للبيضاوي واختاره العضد في شرح المختصر والى ان
 علم الله بعدم الايمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختباره اليه ويتعلق الامر به بمعنى صرف القدرة
 والاختيار اليه لا مكانه في نفسه ووجه تعلق قدرته بالقصد اليه كافي التوضيح فلا يستلزم الامر بتحصينه
 مع العلم بعدم الامر بجميع الوجود والعدم وقال الملا على في شرح الفقه الا كبر الاسطاعة صفة
 محلقتها الله تعالى عند اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات وقد يراد به سلامة الاسباب

والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا بمعنى
الاول مع أن القدرة سالحة للضدين عند أبي حنيفة حتى أن القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر
قادر على الايمان المكاف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق
الذم والعقاب من هذا الباب وأما ما يمنع بالغير بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كما عان
الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر الى نفسه فليس
التكليف به تكليفاً بما ليس في وسع البشر نظراً الى ذاته ومن قال انه تكليف بما ليس في وسع البشر فقد
نظر الى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وارادته بخلافه وبالجملة لولم يكلف العبد به لم يكن تاركاً للمأمور
عاصياً فلذا عُد مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه
وهو عندنا من قبيل ما يطابق بناء على صحة تعلق القدرة بالحادث في نفسه والالم يوجد عقابه وهذا
نزاع لفظي عند ارباب التحقيق والله ولي التوفيق اهـ (تنبيه) * وعلى القول بتجاوز تكليف مالا
يطابق كما هو مذهب المصنف يسقط ايراد من أورد عليهم من المعتزلة انه اذا كان لا يقع في الوجود الا
مراده وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك ثم عقابه على عدم
فعله في التحقيق ليس الارادة تعذيبه ابتداءً بخلافه وهذا أيضاً في نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه
الله تعالى عن ذلك ومحصل الجواب أن هذا غير وارد من أصله لانهم قد يجوزون عقلاً ما استبعدتوه
قال ابن الهمام وعلى القول بانه وان جاز عقلاً فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم فالتحقيق أن
عقابه انما هو على مخالفته مختاراً غير مجبور فان تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره
فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للارادة في شئ منه فسكانه كلف من علم منه عدم الامتناع فوقع منه
ما علمه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم ينسب اليه ظمناً بذلك اتفاقاً لعدم تأثير العلم في
ايجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلف في اتيانه بذلك وان كان لا يوجد المعلوم فكذا
التكليف بما تعلقت به الارادة بخلافه اذا كانت الارادة لا أثر لها في ايجاد كمال العلم والتأثير في ايجاد
خاصية القدرة دون العلم والارادة الا انما تؤثر على وفق الارادة والعلم الالهي متعلق بأن سنكون
كذلك ثم يوجد ما يوجد باختبار المكلف على طبق تلك الارادة متأثراً عن قدرة الله تعالى والله أعلم
* (فصل) * قد أورد المصنف في اثبات هذا الاصل دليلين عقليين الاول استحالة سؤال الدفع والثاني
بيان حال أبي جهل وقد تقدم الجواب عنهما وقرر ابن الهمام في نقضهما على طبق ما ذكرنا فلنورد
سياقه لمناقشة من الاشارات ما لم يتقدم ذكرها تكثيراً للفائدة قال في نقض الدليل الاول لا يخفى انه ليس
دالاً في محل النزاع وهو التكليف اذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمل جيباً فيموت اظهر العجز
اما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الايلاء للعبد بقصد العوض وجوباً وأما عند الحنفية فتفضلاً
بحكم وعده الصادق بالجزاء على المصاب ولا يجوز أن يحمل جيباً بحيث اذا لم يفعل يعاقب قال تعالى
لا يكلف الله نفساً الا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلاً من الاشاعرة الى امتناعه
سمعا وان جاز عقلاً واراد الحنفية لهذا النص لا بطلان الدليل الثاني فانه لو صح بجميع مقدماته لزم
وقوعه وهو خلاف صريح النص لاعلى الاستدلال به على عدم جوازه منه تعالى لان ذلك بحث عقلي
مبنى على أن العقل يستقل بأدراك صفة الكمال وضدها فهذا نقض اجمالي اذ لم يرد على مقدمة مبنية
ويوضح ذلك أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلاً كجمع النقيضين والضدين
ومستحيل عادة لا عقلاً كالطيران من الانسان والتكليف بحمل الجبل ومستحيل لتعلق العلم الارزلي
بعدم وقوعه أو اخبار الله تعالى بعدم وقوعه كما عان من علم الله تعالى انه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى

بأنه لا يؤمن والمراد بما لا يطاق هو المستحيل لذاته أوفى العادة إما المستحيل باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختاراً فهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة بخلاف في وقوعه كتكليف أبي جهل واضرا به بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والاختيار به لأنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا في جبره على المخالفة اهـ * استطراد * خلف عبارة ابن الهمام قال الملا على في شرح الفقه الأكبر مراتب ما ليس في وسع البشر امتثاله ثلاث أقصاه أن يمنع بنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم وهذا لا يدخل تحت القدرة القديمة فضلاً عن الحادثة وأوسطها أن لا تتعلق بها القدرة الحادثة أصلاً لتخلق الأجسام أو إعادة كمثل الجبل والصعود إلى السماء وأدناها أن يمنع لتعلق علم سبحانه أو إرادته بعدم وقوعه وفي جواز التكليف بالمرتبة الأولى تردد ولا نزاع في عدم الوقوع وجواز الثانية يختلف فيه ولا خلاف في عدم الوقوع ووقوع الثالثة متفق عليه فضلاً عن جوازها اهـ وزاده وضوحاً صاحب إشارات المرام فقال وتحرر بر محل النزاع أن ما لا يطاق عندهم إما أن يكون ممتهناً لذاته أو لغيره بأن يكون ممكناً لنفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لاستتفاء شرطه أو لا يجوز وقوعه عنه لوجود مانع عنه من علم الله تعالى أنه لا يقع أو إخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف بالقسم الأخير لتكليف العصاة والظالمين لكن ليس تكليفاً بما لا يطاق عندنا لأن العبد قادر على القصد وصرف الاختيار إليه والإخبار بالشئ تابع للعلم التابع للمعلوم في الماهية وأما القسم الأولان فمهورهم على عدم وقوع التكليف بهما والآيات ناطقة به ويجوز عند بعضهم وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثاني دون الأول وبعضهم بوقوعه بما يرجع إلى القسم الأول كما ذكره الآمدى وغيره فلا جاع على عدم التكليف به كإفيل ولا ينحصر الجواز عندهم على الثاني بل صرح البيضاوى في مرصاد الأفهام بأنه إنما النزاع في الممنوع لذاته وليس منسوباً إلى الأشعري لقوله بعدم تأثير قدرة العبد والله أعلم

(الاصل السادس أن الله عز وجل إيلام الخلق) بأنواع الآلام (وتعذيبهم من غير جرم منهم سابق) على الإيلام (ومن غير ثواب) لاحق له في الدنيا ولا في الآخرة ومعنى كون ذلك أنه جائز عقلاً لا يقع منه تعالى (خلافاً للمعتزلة) حيث لم يجوزوا ذلك إلا بعوض لاحق أو جرم سابق قالوا والآن لكان ظلماً غير لائق بالحكمة وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدوراً له ولذلك أوجبوا على الله تعالى أن يقتصر ببعض الحيوانات من بعض وقد أشار المصنف إلى الجواب بقوله (لأنه) أي الرب تعالى (منصرف في ملكه) بكسر الميم أي مطلقاً (ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه) فليس لأحد من خلقه عليه جبر لأن الخلق ملكه وقولهم والآن لكان ظلماً فالجواب أن الملازمة ممنوعة وإليه أشار المصنف بقوله (والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير) أوفى غير الملك (وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكاً) ولا يخرج عن ملكه شئ (حتى يكون تصرفه فيه ظلماً) ومن معاني الظلم أيضاً مجاوزة الحد ووضع الشئ بغير محله بنقص أو زيادة أو عدول عن زمنه ومجاوزه الحق الذي يجري مجرى نقطة الدائرة وكل ذلك محال على الله تعالى (وإذا بطل) استدلالهم قلنا (يدل على) ما قلنا من (جواز ذلك) الآلام من غير عوض ولا جرم (وجوده) أي وقوعه وذلك الواقع ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح والعقر والحراثة وجبر الانتقال وتحميلها إياه وإليه أشار المصنف بقوله (فإن ذبح البهائم) وهي المأكولة التي لم تتوحش وعقر الصيد وما في معناه (إيلام لها وما صاب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين) من جل الانتقال عليها واتعابها بجريها (لم يتقدمها جرم) يقتضي ذلك (فإن قيل) من طرف المعتزلة (أن الله تعالى يحشرها) يوم القيامة (ويجازيها على قدر ما قاسته من الآلام) أما في الموقف كما قال بعضهم أوفى الجنة بأن تدخل الجنة في صورة حسنة بحيث يلنذ رؤيتها على تلك الصورة أهل الجنة فتنال نعيم الجنة في مقابلة مالها من الآلام وأنها تكون في جنة تخصها أي

(الاصل السادس) أن الله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة لأنه منصرف في ملكه ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً ويدل على جواز ذلك وجوده فإن ذبح البهائم إيلام لها وما صاب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم يتقدمها جرم فإن قيل إن الله تعالى يحشرها ويجازيها على قدر ما قاسته من الآلام

تنال نعمها على حسب مذاهم المختلفة في ذلك قالوا (ويجب ذلك على الله سبحانه) وتعالى (فنعول) في الجواب ذلك الذي ذكرتم من جزائهم تفصيله لا بوجه العقل ولا شياً منه وان جوزه ولم يرد به سمع يصلح مستنداً للعزم بوجوب وقوعه في الآخرة فلا يجوز الجزم به (من زعم انه يجب على الله تعالى احياء كل غلة وطئت) تحت الارجل (وكل بقعة) أي بعوضة (عركت) بالأيادي وفي معناها البرغوث والنمل ووصف الثوب كالقمل وغيره (حتى يشبه على آلامها) ويجازيها (فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثوب والخشر لكونه واجبا عليه) كما زعموا (ان كان المراد به انه يتضرر بتركه فهو محال) وهذا هو الوجوب العقلي (وان أريد به غيره فقد سبق) قريبا (انه غير مفهوم فاذا خرج عن المعاني المذكورة للواجب) وفي صحة الحق لا في الخير القزويني وجوز وایلام البري من الله تعالى كالبهايم والاطفال من غير عوض خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز ايلام البري من الله تعالى كالبهايم والاطفال من غير تعويض في دار الآخرة أولا اعتبار غيره وهذا لا يصح ان ايلام البري غير مستحيل ولا يفضي الى استحالة فيكون جائزا والله تعالى قادر على التفضل بمثل العوض فأى حاجة الى سبق ايلام وهذا كن أراد ان يعطى انسانا شيئا فيؤديه ثم يعطيه فهذا لا يجوز عندهم اه وفي التذكرة الشرقية لابن القسيري ولوقوع منه ايلام البري من غير تعويض وتعرض لاسنى المنازل لقمح ان يبيع ذبج الحيوانات وتسخيرها وان لا يؤلم الحيوانات ويميتها ومن صار الى ان البهايم والخشرات تستحق على الله تعالى غدا جنانا ونعما فقد أصيب في عقله اه وأما ما رواه أحد باسناد صحيح يقتضى اللعان بعضهم من بعض حتى الجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ لا تؤذن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجماء من الشاة القرناء فالمراد بالاقتصار المذكور ان يدخل الله تعالى عليها من الآلام في الموقف بقدر ما يعطى قصاصا أو رتبة قص حقيقة وذلك لا يمنع العقل عندنا لكن لا نوجبه أى لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما يقوله المعتزلة وهذا أولى من القول بأنه خبر آحاد غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر في العقائد فتأمل وفي شرح الامع لابن التماساني وما يعظم وقعه على القائلين بالتخييع وموجبي الاصلح والصالح على الله تعالى ايلامه للبهايم والاطفال فكيف حسن من منه تعالى ذلك مع حكمهم بقبحه فصارت البركة وهم أصحاب أبي بكر بن عبد الواحد الى انه لا تتألم وهو مجرد للضرورة وصارت الشبهة ان ذلك لا يصدر الا من فاعل الشر فصار جماعة من غلاة الروافض وغيرهم الى التزام التنازع وقالوا انما حسن ذلك من حيث استحقته بجرائم سابقة اقترفتها في غير هذه القوالب فنقلت الى هذه القوالب عقوبة لها ومن أصولهم انها مدركة عالمة بما هي فيه من العقوبة على الزلات وأما جمهور المعتزلة فيحكموا بانها انما يحسن من الله تعالى اما بطريق العتاب بجرمة سابقة أو بالتزام التعويض ف قيل لهم اذا كان البارئ قادرا على ابطال مثل ذلك العوض بدون الايلام فكيف يحسن منه الايلام فقالوا لان ما يكون عوضا يزيد على ما يقع به النقل ابتداء فهو أصح لهم قالوا ثم العوض المستحق بالطاعة يزيد على المستحق بالايلام وجب ذلك يقتضى نسبة الله تعالى الى العجز عن ان يوجد مثل العوض ابتداء

* (فصل) * وحاصل ما في المسامرة وشرحه ان الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه أشد من تعذيب المحسن المذكور وهم في ذلك مخالفون للاشاعرة القائلين بان الله تعالى تعذيب الطائع واثابة العاصي ولا يكون ظمما كما صرح منهم ذلك ليس بمعنى انه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته فهو من باب التنزهات هذا في التجوز عليه تعالى عقلا وعدمه أما الوقوع فمقطوع بعدمه غير انه عند الاشاعرة لا يعد بخلافه وعند الحنفية والمعتزلة ذلك الوعد ولقبح خلافه ثم نقل عن أبي البركات النسفي صاحب العمدة ان تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عند الاشاعرة لان السمع ورد بخلافه فيمتنع

ويجب ذلك على الله سبحانه
فنعول من زعم انه يجب
على الله احياء كل غلة
وطئت وكل بقعة عركت
حتى يشبه على آلامها
فقد خرج عن الشرع
والعقل اذ يقال وصف
الثوب والخشر لكونه
واجبا عليه ان كان المراد
به انه يتضرر بتركه فهو
محال وان أريد به غيره
فقد سبق انه غير مفهوم
اذا خرج عن المعاني
المذكورة للواجب

وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر الخنفية لا يجوز قال ابن الهمام وقول الاشعرية أحب الى ولكن اذا
 أريد بالموثنين الفسقة لجواز ان يعذب الفاسق على الذنب الذي أصر عليه الى ان مات أبدا كالكفر على
 ما ذهب اليه المعتزلة من تأييد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا لولا النصوص الواردة بتفضيله تعالى بخلافه
 اذ لا مانع من ذلك عقلا ولا نخليل الكافرين في الجنة لو قدر وقوعه لكان من باب العفو وهو جائز في
 نظر العقل الا ان صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة وخلافاً
 للاشعرية في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان كاستناع تخليد الكافر في الجنة لا يزم مذهبه لان
 عدم جواز العفو عن الكفر بان يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا ونحن
 لا نقول بامتناع العفو عن الكفر عقلا بل سمعنا كالأشعرية وظنهم انه مناف للحكمة لعدم المناسبة غلطا
 وقولهم تعذيب الكفار واقع لا محالة بالاتفاق فيكون وقوعه على وجه الحكمة فعدم التعذيب على
 خلافها قلنا مناسبة الشيء الواحد للضدين ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك اعدوه
 اذ ظفر به تشبها لما عنده من الحق عليه وعفوه عنه اظهار لعدم الالتفات اليه تحقير الشأن وقد مناه
 يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحق لينتفي بالعقاب فالباعث على العقاب في الشاهد متنفذ في
 حقه تعالى ثم قال هذا الذي ذكرنا يرجع الى أمر الآخرة أما في الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم في
 وقوع الايلام فيها كما هو مشاهد بل النزاع في ايجاب العوض باعتباره والخنفية لا يوجبونه على الله تعالى
 وفاقا للاشعرية وخلافاً للمعتزلة والخنفية كالاشعرية يعتقدون وقوع الايلام في الدنيا بحكمة الله سبحانه
 فقد تدرك على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات وقد تظن كتهجير النفس من أخلاق لا تاتي
 بالعبدية لتج آثارها من حسد وكبر وبطر وتسوة وغيرها فانما تقتضي التعدي بايذاء ابناء النوع
 فسيب على المتعدي الالم الحسي في بدنه والمعنوي بقبض الرزق وشدة الفقر ليتضرع اولاده في رفع تلك
 الاخلاق فيتحقق بوصف العبودية لعزاليه ويكون الايلام في الدنيا ايضا ابتلاء أحد المتغربين
 بالآخرة ان كان المبتلى به مكافا فيرتب في حقه أحكام كظام انسان مثله أو ظلم به قلة المشايخ الخنفية
 خصومة البهيمية أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذي وقد لا تدرك الحكمة في الايلام كافي
 ايلام البهائم والاطفال الذين لا يميز لهم بالامراض ونحوها فتحكم بحسنه قطعاً اذ لا قبيح بالنسبة اليه تعالى
 وفاقا ونعتقد به قطعاً بحكمة الله تعالى فصرت عقولنا عن دركها فيجب التسليم له فيما يفعله ويجب اعتقاد
 الحقيقة في فعله اذ هو تصرف فيما عاكس ويجب ترك الاعتراض له الحكم وله الامر لا يستل عما يفعله وهم
 يستلون والله أعلم

(الاصل السابع) (انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء) فلو أدخل جميعهم الجنة من غير طاعة سابقة
 منهم كان له ذلك ولو أورد الكل منهم النار من غير زلة منهم كان له ذلك لانه تصرف مالك الاعيان في
 ملكه وليس عليه استحقاق ان أتاب بفضله يشب وان عذب فلحق ملكه يعذب (فلا يجب عليه رعاية
 الاصالح لعباده كما ذكرناه) في الاصل الرابع وتقدم الكلام عليه هنالك (من انه لا يجب عليه سبحانه
 شيء) لا عقلا ولا عقلا ولا عادة (بل لا يعقل في حقه الوجوب) مطلقا (فانه) تعالى (لا يستل عما يفعله)
 بحكم ربوبيته وملكه لكل شيء الملك الحقيقي (وهم يستلون) بحكم العبودية والمالوكية لاقتضائهما
 ان العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولا يمكنه ان يلزم مولاه ويوجب عليه شيئا وقال جمهور المعتزلة
 ما هو الاصل للعبد يجب على الله تعالى ان يفعل بالعبد ويعطيه ولو أخر ولم يعطه مع انه لم يضر ربه لو أعطى
 والعبد ينتفع به لكان بخيلا وقال بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه لا يجب على الله تعالى
 رعاية الاصالح في حق العبد ولكن يجب عليه ان يفعل ما هو المصلحة ولا يجوز ان يعمل ما هو المفسدة وعندهم
 ليس بمقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لا آمنوا ولو كان في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم لكان بخيلا

(الاصل السابع) انه تعالى
 يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب
 عليه رعاية الاصالح لعباده
 لما ذكرناه من أنه لا يجب
 عليه سبحانه شيء بل لا يعقل
 في حقه الوجوب فانه
 لا يستل عما يفعله وهم
 يستلون

وليت شعري بما يجب
المعتزلي في قوله ان الاصلح
واجب عليه في مسئلة
تعرضها عليه وهو ان
يفرض مناظرة في الآخرة
بين صبي وبين بالغ مآما
مسلمين فان الله سبحانه
يزيد في درجات البالغ
ويفضله على الصبي لانه
تعب بالامان والطاعات
بعد البلوغ ويجب عليه
ذلك عند المعتزلي فلو قال
الصبي يارب لم رفعت منزلته
على فيقول لانه بلغ واجتهد
في الطاعات ويقول الصبي
أنت أمتني في الصبا فكان
يجب عليك أن تديم حياتي
حتى أبلغ فاجتهد فقد
عدلت عن العدل في
التفضل عليه بطول عمره
دوني فلم فضله فيقول الله
تعالى لاني علمت انك لو
بلغت لاشركت أو عصيت
فكان الاصلح لك الموت في
الصبا هذا اعذر المعتزلي عن
الله عز وجل وعند هذا
ينادي الكفار من دركات
لظى ويقولون يارب أما
علمت اننا اذا بلغنا أشركنا
فهل أمتنا في الصبا فاننا رضينا
بمادون منزلة الصبي المسلم
فماذا يجاب عن ذلك وهل
يجب عند هذا الاقطاع
بان الامور الالهية تتعالى
بحكم الجلال عن ان توزن
بميزان أهل الاعتزال

طاما وغاية ما يقدر عليه بمماه صلاح الخلق واجب عليه وفعل لكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو في
مقدوره من مصلحة وكما فعل النبي صلى الله عليه وسلم غاية ما هو في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل مثله
وليس له على النبي صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبي جهل ولو كان ذلك لكان ظالما فيما فعل
جابر بن عبد الله في غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له ألبتة هكذا
نقله النسفي في العمدة عنهم وقال ابن التمساني في شرح اللمع اختلف البغداديون منهم والبصريون مع
اتفاقهم على أصل الوجوب على الله تعالى فزعم البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية الاصلح لعباده في
دينهم ودنياهم فلا يجوز في حكمه تبقية وجهه من وجوه الصلاح في الاعاجل والاحجل الاو يفعله فقالوا
بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكافه فيجب عليه اكمال عقله وازاحة
عنه وخلق اللطاف له ثم قالوا ان كل ما ينال العبد من الامور المضرة والا لاهل فهو الاصلح له واذا
ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد ونجب على الله معاقبته ان لم ينب ولم تكن من الصغائر قالوا
وهو الاصلح في حق الفاسد وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهو لاء أخذوا مذهبهم من الفلاسفة
وهو ان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادا وقد اُزمت
المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل ألبتة ابتداء الخلق ووجوب اختصاصه بالوقت المعين
ووجوب فعل الاصلح ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل
الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه اكمال عقله وازاحة عنه وما يترتب على فعله من
الثواب والعقاب وهو مبني على مسئلة التحسين والتقبيح وهو باطل كما سيأتي والمبني على الباطل باطل ومن
مشهور دفع المعتزلة بابطال ما زعموه مناظرة شيخ السنة أبي الحسن الاشعري مع أبي على الجبائي رأس
أهل الاعتزال في أوائل الثلاثمائة أو ردها صاحب المواقف وغيره والرازي في تفسيره وهي مذكورة في
أول شرح العقائد النسفية وقد أشار اليها المصنف حكاية بالمعنى بقوله (وليت شعري) أي علمي (ما) ذا
(يجب المعتزلي في) اثبات (قوله ان الاصلح واجب عليه) تعالى أي رعايته (على مسئلة نقرضها) أي
نقدرها (عليهم) وهو ان يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي (أي صغير) (مات مسلما) وانما قيد بذلك
بناء على ان أطناف الكفار لا يدخلون النار (وبين بالغ) وهو الذي بلغ أشده فصار مكلفا (مات مسلما)
أي طائعا (فان الله تعالى يزيد في درجات البالغ) ويرفعه (ويفضله على الصبي) المذكور (لانه تعب
بالامان و) الاجتهاد في (الطاعات بعد البلوغ) الذي هو من التكليف (ويجب عليه) تعالى (ذلك)
أي آثابه المطيع (عند المعتزلي) على حسب أصولهم في رعاية الاصلح (فلو قال الصبي) المذكور (يارب
لم رفعت منزلته على) وزدته في الدرجات (فيقول) الله تعالى (لانه بلغ) سن التكليف وتوجه اليه الامر
والنهي (واجتهد في الطاعات) وأقلع عن المنهيات (فيقول الصبي) اذ ذاك رب (أنت أمتني في سن الصبا)
وأوان الطفولية (فكان يجب) عليك (أن تديم حياتي حتى أبلغ فاجتهد) في الطاعة فانما منزلة رفيعة
مثله (فقد عدلت) أي حرت (عن العدل في التفضل عليه بطول العمر دوني فلم فضله) على (فيقول
الله) تبارك و (تعالى) لذلك الصبي (لاني علمت انك لو بلغت) سن التكليف (لاشركت) بي (أو عصيت)
أمرى (فكان الاصلح لك الموت في) سن (الصبا هذا اعذر المعتزلي عن الله عز وجل وعند هذا ينادي
الكفار من دركات لظى) وهو اسم طبقة من طبقات جهنم واستعمال الدركات فيها كاستعمال
الدرجات في الجنة (ويقولون) جميعا (الهنا أم علمت اننا اذا بلغنا أشركنا) أو عصينا (فهل أمتنا في) سن
(الصبا فاننا قد رضينا بمادون منزلة الصبي المسلم فيماذا يجاب عن ذلك) السؤال (وهل يجب عند هذا الا
القطع) والجزم (بان الامور الالهية) بما فيها من خفايا الحكم والاسرار (تتعالى) وترفع (بحكم
الجلال) وهو استحباب الحق عنا عزته (عن أن توزن بميزان الاعتزال) المسائل عن سمت الاعتدال

* (تنبيه) * هذه المسئلة المفروضة أورد ها ابن الهمام في المسابرة وجعلها مناظرة بين الأشعري والجبائي قال وكان يتملذ له على مذهبه كتاب وصار اماما في السنة فقال الأشعري للجبائي أرايت لو أن صبيانا مات الخ وفيه ان قوله فيقول الله عز وجل لانه بلغ واجتهد هو جواب الجبائي وعند هذا ينشأ الكفار الخ هو رد الأشعري على الجبائي وفي آخره فانقطع الجبائي وتاب الأشعري عن الاعتزال وأخذ في نقض قواعد المعتزلة وهو أظهر مما في المواقف وأول شرح العقائد انه ناظره في ثلاثة اخوة مات أحد هم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا وألزمه في قول العاصي يارب لم لم تمنني صغيرا لئلا أعصى لك أمرا فلا أدخل النار لما يتخيل ان لهم رفع الالزام به بان اماتته للصغير في صغره للعلم بانه لو بلغ لكفر وأصل غيره فأمانته لمصلحة الغير سيما اذا كان الغير كثير الظهور رجحانه وليس في ابقاء العاصي ذلك كما تصدى أبو الحسن لرفع الالزام به عن شيخه الجبائي بعد أربعة أدوار أو أكثر لكنه تحكم كافي التفسير الكبير ويلزمهم منع النفع عن لاجتبايه له لاصلاح غيره وهو ظلم عند هم فان مذهبهم وجوب الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم كافي شرح العسدية وانه لو منعه لذلك فكيف لم يمت قبل البلوغ فرعون ووزرادشت وغيرهما من المصلين لاصلاح كثير من العالمين كافي التبصرة وشرح المقاصد فلا وجه لما قيل ان الجبائي ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصل آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فعليه ان كان اماتة الاخ الكافر موجهة لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له لعله كان في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلربما عابه الكثيرين فان الاصلح واذا تأملت ماذا كرت ظهورك ان المصنف أعرض عن هذه المناظرة وقاها في صورة أخرى مفروضة لا تطابق مقصوده عليها ويقرّب من هذا سياق ابن التماساني في شرح اللمع حيث قال وقد ألزمهم الاصحاب فيمن أمانته الله صغيرا وفيه حرمانه ما يترتب على التكليف من الثواب الجزيل فان قالوا علم الله منه انه لو بلغ وكفه لما آمن قانا فيلزمكم أن يمت الله تعالى سائر الكفار دون البلوغ لعله انهم لا يؤمنون فهو أصلح لهم من ابقائهم وتخليد هم في النار اه وسيقا النسبي في الاعتماد ثم يقال لهم صبي عاش حتى بلغ وأسلم ونحتم بالاسلام وصبي مات في صغره وصبي بلغ وكفر وارثه بعد الاسلام فلم ابق الصبي الاول فان قالوا لانه أصح له فانه ينال باسلامه وما أتى به من الطاعات الاخر العظيم قيل لم لم يبق الثاني فان قالوا لان ذلك أصح له لانه تعالى علم انه لو بلغ لكفر واستحق الخلود في النار فكانت اماتته صغيرا أصح له قيل لهم لم لم يمت الثالث كما أمات الثاني ولان انفصال لهم عن هذه ألبنة فتأمل.

* (فصل) * ومن أجوبة الساتريدية في الرد عليهم من النقل والعقل أما الاولى فقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لآمنوا لم تكن لهذه الآية فائدة ادعاء قدرة ومشيئة ليستأله كفعل المتكاف الذي يتخلى بما ليس فيه وقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولة قد فضلنا بعض النبيين على بعض ففي الآيتين دليل على بطلان القول بالاصلح اذ عند هم كل ما يفعله تعالى عليه أن يفعل كذلك في الحكمة وكل من فعل ما عليه فعله فانه لا يوصف بالفضل والافضل فقتضى مذهبهم لا يكون من الله تعالى تفضيل لبعض الرسل وهو خلاف النص وبالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولو أراد الله تعالى بالنملة صلاحا ما أنبت لها جناحا والحديث صحيح من رواية علي رضي الله عنه وبالوجود فان الله تعالى فعل بالكافر مالا صلاح له فيه بل له فيه مفسدة حيث أبقاه الى وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه بأنه لا يؤمن بل يكفر ولا شك أن اماتته في صغره وعدم تمييزه أصح له اذ علم انه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله وكذا من عاش مدة على الاسلام ثم ارتد بعد ذلك فان بقاءه مع علمه بانه يرتد ليس بمصلحة له وقد فعل ذلك ولو كان تعالى قبض روحه

قبل ارتداده بساعة لكان أصلح له وكذا إبقاء الكافرين وإيلاهم ليردادوا انما وبالاجماع فان المسلمين وأهل الأديان كلهم يطلبون المعونة من الله تعالى على الطاعات والعصمة عن السيئات وكشف ما بهم من البليات وقد نطق النص بذلك ثم الحال لا يتخلو ان كان ماسألوا من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالى أولم يؤتئهم فان كان آتاهم فسؤالهم سفه وكفران للنعم اذ السؤال لما كان عند العقلاء لما يكن موجودا فيستل كان الاشتغال بالسؤال الحاقا لهذه النعمة الموجودة بالمعدوم وجل تعالى أن يأمر في كتبه المنزلة على الأنبياء أن يشتغلوا بما هو سفه وكفران للنعمة وان لم يؤتئهم فلا يتخلوا اما أن يجوز له أن لا يؤتئهم أولا يجوز فان كان لا يجوز له أن لا يؤتئهم بل يجب عليه على وجه كان بمنه ظاهرا وكان السؤال في الحقيقة كآتهم قالوا اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق علينا ولا تخر علينا ومن ظن أن الأنبياء والأولياء اشتغلوا بمثل هذا الدعاء فقد كفر من ساعته وان كان يجوز أن لا يؤتئهم ذلك فقد بطل مذهبهم وبالمعقول ففيه تسفيه الله تعالى في طلب شكر ما أدى اذا لشكر يكون على الافضال دون قضاء الحق وتناهى قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على أن يفعل بأحد أصلح مما فعل ولم يسبق في مقدوره ولا في خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم وإبطال منة الله تعالى على عباده بالهداية حيث فعل ما فعل على طريق قضاء حق واجب عليه ولا منة في هذا فيكون الله تعالى بقوله والله ذو الفضل العظيم وبقوله بل الله يمن عليكم ان هذا لكم للايمان متصلا اذ الافضل ولا منة في قضاء مستحق عليه وبالله التوفيق (فان قيل مهم ما قدر) سبحانه وتعالى (على رعاية الأصلح للعباد ثم ساط عليهم أسباب العذاب) ومنعهم الأصلح (كان قبعا لا يليق بالحكمة) تعالى الله عن ذلك (فلنا القبيح) لغة (مالا يوافق الغرض) وهو الغاية التي يغري ادراكها (حتى انه قد يكون الشيء قبعا عند شخص) لاسر ما (حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحد همدون الآخر) فانما يتم قبح الشيء وحسنه بموافقة الأغراض (حتى) انه قد (يستقيم قتل الشخص أو لياؤه) ينصب اللام من قتل على انه مفعول وأولياؤه فاعل مؤخر والضمير عائد على الشخص (ويستحسنه أعداؤه) في تفاوت الأغراض اختلاف الاستقباح والاستحسان (فان أريد بالقبيح) الذي ترتب من عدم رعاية الأصلح (مالا يوافق غرض الباري سبحانه) وتعالى (فهو محال اذ لا غرض له) تعالى (فلا يتصور منه قبيح) بهذا المعنى وهذا (كالا يتصور منه ظلم اذ) هو المالك المطلق والخلق خلقه والملك ملكه ومعنى الظلم تجاوز الحدود والتصرف في غير الملك و(لا يتصور منه التصرف في ملك الغير) لانه في الحقيقة لا غير فيكون له ملك (وان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه) تعالى (محال وهل هذا الا مجرد تشبه تشبيه النفس بشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار) في مسألة الصبي والبالغ وفي الاعتماد للنسفي وليس منع الأصلح بخلاف لان منع ما كان منعه حكمة وهو حق المانع لاحق غيره قبله بل يكون عدلا ثم الجود انما يتحقق بالافضال لا بقضاء الحق المستحق وعندهم لا فضال بل كل ذلك قضاء حق واجب عليه للغير فلا يتصور عندهم تحقيق الجود وعندنا بما يعلى جواد متفضل وبما يمنع كإلهو حقه عادل اه ولما كان من مذهب الاعتزال ان ترك رعاية الأصلح محل يجب تنزيهه تعالى عنه وكان من الجواب لهم انه ليس يلزم في غم البكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع ان يشاء دون ايجاب بسلب الاختيار والمشيئة كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء تعرض المصنف لذكر الحكيم بقوله (ثم الحكيم) في أسمائه تعالى (معناه العالم) قاله ابن الاعرابي زاد غيره (بحقائق الاشياء) كما هي ولا يعلم كنه حقائق الاشياء غيره فهو الحكيم المطلق ويطلق أيضا (على القادر على احكام فعلها) باحسان العمل واتقان الصنع (على وفق ارادته) فالعنى الاول يرجع الى العلم والثاني

فان قيل مهم ما قدر على رعاية الأصلح للعباد ثم ساط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبعا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح مالا يوافق الغرض حتى انه قد يكون الشيء قبعا عند شخص حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحد همدون الآخر حتى يستقيم قتل الشخص أو لياؤه ويستحسنه أعداؤه فان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال اذ لا غرض له فلا يتصور منه قبيح كالا يتصور منه ظلم اذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير وان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشبه يشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار ثم الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء القادر على احكام فعلها على وفق ارادته

الى القدرة ولذا قالوا الحكيم ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع وقال ابن التلمساني الحكيم هو الذي يفعل على وفق ارادته وعلمه ويرجع معناه الى صفة العلم والقدرة وفي الاسماء والصفات لعبد القاهر البغدادي الحكيم هو العالم بالمستور الخفي على غيره فهو من الاوصاف الثابتة له في الازل لانه في الازل كان عالما بجميع المعلومات على التفصيل وقيل هو المحكم لافعاله على اتقانها أو هو الممتنع عن الفساد فهو اذا من الاوصاف التي استحقها بفعله ولا يكون حينئذ من أوصافه الاولية وعلى المعنى الآخر من أوصافه المشتقة من أفعاله وقد اختلف في معنى الحكيم فقال أصحابنا الحكيم في فعله من أصاب مراده على حسب قصده وعند المعتزلة من كان في فعله منفعة له أو لغيره اهـ (وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح) والصالح للعباد ومن أصول المعتزلة حيل الغائب على الشاهد وقد رد عليهم المصنف ذلك بقوله (وانما الحكيم منا) أي اذا أطلق الحكيم على أحدنا أو يد به ذو الحكمة وهي اصابة الحق بالعلم والعمل فهو (برأي الاصلح) والصالح (نظرا لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء) جبلا (وفي الآخرة ثوابا) خريلا (أو يدفع به) أي بمراعاة الاصلح (عن نفسه) مضرة عاجلة أو آجلة (رأفة) لها (ورحة) عاينها (وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال) وقد أظهرنا فساد قول المعتزلة من أن الحكمة ما كان موضوعا لطلب منفعة أو لدفع مضرة بوجوه كثيرة ليس هذا محل ذكرها وبالله التوفيق (الاصل الثامن أن معرفة الله سبحانه) بتوحيده واتصافه بصفات الكمال وطاعة أو امره (واجبة) على كل مكلف اتفاقا ولكن وجوبها عند أهل الحق (بإيجاب الله تعالى وشرعه) بواسطة رسله الكرام (لأبالعقل) أي مما يجب الايمان به أن العقل لا يستقل بأدراك المواقعة الشرعية المتعلقة بالفعل والترك فلا تحسب ولا تقبض بالعقل وهذا الاصل هو الملقب بالتحسين والتعجيل العقلين وعليه يترتب ما ذكره المصنف قبل هذا في الاصلين من مشكلة التكليف وإيلاهم البهائم ولذا قيل ان تقديم هذا البحث عليهما كان أحسن وقد لاحظ ذلك ابن الهمام في المسألة فأورد الكمال في أصل واحد وحاصل الكلام فيه أن أهل السنة والجماعة من الاشاعرة اتفقوا على أن الافعال توصف بالحسن والقبح لكن لالذوات والافعال والاعتبارات تلحقها وانما توصف من حيث تعلق خطاب الشرع بها فان تعلق بها نهى فهي قبيحة فاذا القبح مانهى الشارع عنه وان لم يتعلق بها نهى فهي حسنة فاذا الحسن مانه الله عنه فالحسن راجع الى كون الفعل لم يتعلق به نهى والقبح راجع الى كون الفعل تعلق به نهى فنفى الفعل أو جب له هذا الحكم من الحسن والقبح الذي هو محل النزاع (خلافا للمعتزلة) جمهورهم وللماتريدية على ما سبأني بيان أقوالهم في ذلك والدليل عليه من النقل والعقل ولما كان الدليل النقل الذي هو قوله تعالى وما تكلم معذبين حتى نبعث يحمّل العذاب الدينوي ويحمّل العذاب الاخرى أعرض عنه وتمسك بدليل العقل فقال (لان العقل) اذا كان موجبا (ان أو جب الطاعة) لله تعالى (فلا يتخلوا ما أن يوجبها لغير فائدة) عاجلة أو آجلة (وهو محال فان العقل لا يوجب العتب) وهو لا فائدة فيه (واما أن يوجبها) أي الطاعة (للفائدة) وغرض وذلك لا يتخلوا ما أن يرجع (ذلك الغرض (الى المعبود) جل وعز (وذلك محال فانه) تعالى (يتقدس) ويتنزه (عن الاغراض والفوائد) اذ الغرض هو الحامل للفعل على تحصيل كمال عذره أو به أو دفع نقص كذلك وكل ذلك يستحيل على الباري جل وعز (بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان في حق تعالى سببان) أي متساويان (واما أن يرجع الى غرض العبد وهو محال) أيضا (لانه) لا يتخلوا ما أن يكون في الحال أو في المسأل ومن المعلوم البين انه (لا غرض له في الحال بل يتعب به) ويقع في تكليف ومشقة (وينصرف عن الشهوات) النفسية (بسببه) أيضا ليس له غرض في المسأل لانه (ليس في المسأل) أي في الآخرة (الا الثواب والعقاب) على الطاعة والعصيان (ومن أين يعلم) للعبد البناء للمفعول

وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح وانما الحكيم منا برأي الاصلح نظار نفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء وفي الآخرة ثوابا أو يدفع به عن نفسه آفة وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال * (الاصل الثامن) * ان معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه لأبالعقل خلافا للمعتزلة لان العقل وان أو جب الطاعة فلا يتخلوا ما أن يوجبها لغير فائدة وهو محال فان العقل لا يوجب العتب واما أن يوجبها لغير فائدة وغرض وذلك لا يتخلوا ما أن يرجع الى المعبود وذلك محال في حقه تعالى فانه يتقدس عن الاغراض والفوائد بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سببان واما أن يرجع ذلك الى غرض العبد وهو أيضا محال لانه لا غرض له في الحال بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه وليس في المال الا الثواب والعقاب ومن أين يعلم

واللام مفتوحة (ان الله تعالى (يثيب) أي يجازي (على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليه) أي على كل منهما ولا طريق إلى العلم بذلك (مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان إذ ليس له إلى أحدهما ميل) يعرف به (ولابه) أي بالعبد (لأحدهما اختصاص وانما عرف تمييز ذلك) من بعضه (بالشرع) على لسان الرسل فثبت بذلك أن الموجب هو الشرع لا العقل ومنهم من أخذ هذه المسئلة بالمقايسة بين الشاهد والغائب وقد رد عليه المصنف بقوله (ولقد زل) أي وقع في الزلل (من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق المخلوق) ويميز (بين الشكر والكفران) والشكر هو تصور النعمة وإظهارها والكفران نسيان النعمة وسرها (لما له من الارتياح) والانبساط (والاهتزاز) والاهتزاز (والتلذذ بأحدهما دون الآخر) وغاية ما يقال فيه أنه يرجع إلى ملامة الطبع وليس هذا محل النزاع وقال أبو الخير الغزويني من شرط الموجب أن يكون حيا عالما ملكا قادرا على الثواب والعقاب والعقل عرض يستحيل أن يتصف بصفة ما وأيضا فإن العقل لو صلح للإيجاب بشئ صلح للإيجاب جميع الواجبات وأيضا نحن نرى فعلين متماثلين وأحدهما حسن والآخر قبيح كالوطء نكاحا والوطء سفاحا والقتل ابتداء والقتل احتذاء فدل على أن الحسن والقبح بآبئات الشرع فقط اه وأوسع الكلام في إبطال هذه المسئلة ابن التلمساني في شرح الجمع فقال اعلم أن الحسن والقبح يعطيان باعتبار ثلاثة الأول الحسن هو الملائم للغرض والقبح هو المخالف للغرض والملاءمة ترجع إلى ميل النفس والطبع وهما بهذا الاعتبار يرجعان إلى أمر عر في مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال وتفسير الحسن والقبح بهذا الاعتبار لا نزاع فيه الثاني الحسن كل صفة كمال كالعلم بنوعه والقبح ضده كالجهل بنوعه وهذا عقلي لا نزاع فيه أيضا الثالث الحسن ما ينال فاعله الثناء من الله تعالى والثواب أو اللوم والعقاب على تركه في الدنيا والآخرة والقبح ضده وهذا محلي النزاع فالاشعرية تقول إن ذلك يرجع إلى وقوع جائز غيبي ووقوع الجائزات الغيبية لا يهتدى إليه إلا بآبئات الصادق عادة والمعتزلة والخوارج والكرامية تقول إن الباري تعالى حكيم وإن الحكيم لا يفعل ولا يأمر ولا ينهى إلا على وفق الحكمة والباري لا يتنفع ولا يتضرر فتعين حصر الصلاح فيما يرجع إلى جلب نفع للعبيد أو دفع ضرر عنهم قالوا وإذا كان مضمون الفعل مصلحة خاصة أو راحة فالحكيم لابد أن يرجح فعله على تركه وإن كان مضمونه مفسدة خاصة أو راحة فالحكيم لابد أن يرجح تركه على فعله وإن استوت جهة المصلحة والمفسدة فيه فوجب ذلك التخيير فإذا وقفنا بعقولنا على شيء من ذلك إما بضرورة أو بنظر حكمنا به وإن وقف العقول عن إدراك شيء من ذلك تلقيناه من الشارع فالشرع مخبر عن حال المحل كالحكيم الذي يخبر عن هذا العقار أنه بارد أو حار لأنه يثبت حكما في المحل وعلى هذا الأصل يعسر عليهم القول بالقبح ثم قسموا الأفعال إلى ثلاثة أقسام منها ما يدرك حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الصدق والنافع وقبح الكذب والضار ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق والضار وقبح الكذب والنافع ومنها ما لا يستقل العقل بإدراك حسن فيه ولا قبح حتى يرد الشرع فيه كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقد تمسك الأصحاب في الرد عليهم بالمناقضة العرفية والمذهبية والعقلية فاما العرفية فقالوا ادعيت إدراك حسن بعض الأفعال وقبحها بضرورة العقل وحكم الضروري أن لا تختلف فيه العقلاء عادة وعرفا ونحن نخالفكم ولا يمكنكم حل ذلك على العناد فإن العادة تحيل مثل ذلك من الجاء الغفير مع توالي العصور ومر الدهور قالوا انما نخالفكم في شيء البتة فانا نحسن جميع ما تحسنونه ونقبح جميع ما تقبحونه وانما الخلاف في المدرك فنحن نقول أنه من العقل وأنتم تقولون أنه من الشرع ولا يبعد الاختلاف في المدرك بعد الاتفاق على أصل الحكم كاختلافكم مع الكعبي في أن خبر التواتر يبيد العلم بضرورة أو نظرا وأجاب الأصحاب بوجهين أحدهما انما تنفق قط في صورة

أن الله تعالى يثيب على
المعصية والطاعة ولا
يعاقب عليهما مع أن
الطاعة والمعصية في حقه
يتساويان إذ ليس له إلى
أحدهما ميل ولا به
لأحدهما اختصاص وانما
عرف تمييز ذلك بالشرع
ولقد زل من أخذ هذامن
المقايسة بين الخالق والمخلوق
حيث يفرق بين الشكر
والكفران لما له من
الارتياح والاهتزاز والتلذذ
بأحدهما دون الآخر

الافى اللفظ والحسن منا ومنكم مقول بالاشتراك اللفظي فحين نقول انه يرجع الى تعلق الخطاب والقول ولا يكتسب المقول من القول صفة كالا يكتسب المعلوم من العلم صفة وأنتم تزعمون انه صفة في الحاصل نفسه أو تابعة له في الحدوث عند الجمهور منكم ونحن ننفي القسمين معاً الثاني ان الاسلام الكلية فانه يحسن عندنا من الله تعالى ايلام البرايا من غير جرم سابق ولا التزام عوض لاحق وأنتم لا تقضون بحسنة من الله تعالى الا بأحد الامرين فلم تنفق في كل صورة وأما المناقضة المذهبية فقالوا ادعيتم أن الايلام قبيح وانه يحسن للنفع الراجح وادعيتم أن الكذب قبيح وأنه لا يحسن في النفع الراجح ومن صور ذلك أن يكون فيه نجاة نبي فقال أبو هاشم التزم التسوية بين الصورتين واحكم ان الكذب يحسن في مثل هذه الصورة فقبل له اذا قلت ان من جنس الكذب ما يوصف بالحسن ومن أصلك ان كل حسن يصح من الله فعله والمتكلم على أصلك من فعل الكلام لا من قام به فجوز أن يخلف الله تعالى كذبا ما فاعا ويتصف به فقبل ولم يجدها باو أما المناقضة العقلية وهو ان القتل ابتداء كالقتل بناء فانه مله متساويان في الصورة والصفة بدليل أن الغافل في المستند فيهما لا يفرق بينهما وقد قضيتم بقبحه ابتداء وبحسنة بناء وحكم المثليين أن لا يفترقا في صفات النفس ولا ما يلزم النفس والمعتزلة شبه الاولى قالوا ان العقلاء يجمعون على تحسين الصدق النافع وتقييح الكذب الضار والظلم الذي لا ينتفع به الظالم وتحسين شكر المنعم وانقاذ الهلكى والغرقى قالوا وقد اعترف بذلك من ينفي الشرائع من المبراهمة فدل على انه من موجبات العقول فلنا ذلك يرجع الى الملازمة والمنافرة ونحن نسلمه ومحل النزاع غير ذلك وهو انه اذا فعل شيئا من ذلك يثاب عليه في الآخرة أو يعاقب على تركه وبجرد العقل لا يهتدى لذلك وأما قولكم ان البراهمة حسنت بعقولها فلنا جهلوا بجهلكم كما انهم قبحوا ايلام البهائم مطلقا وأنتم تحسنونه بحناية سابقة أو التزام عوض لاحق الشبهة الثانية قالوا من له غرض يناله ان صدق أو كذب فانه يختار الصدق على الكذب ما ذاك الا لحسنه عقلا فلنا موجب اعتقاد الشرائع قالوا نفرضه فحين لم يعتقد ذلك فلنا لاعتقاده موجب مذهبيكم قالوا نفرضه فحين نشأ في جزيرة ولم يتصل به شرع ولا خالط غيره من أرباب المذاهب فلنا اذا بالغتم في الفرض الى هذه الصورة فينتد بمنع ترجيحه للصدق والشبهة الثالثة قالوا لو حسن من الله كل شيء لحسن منه خالق المعجزة على يد الكاذب وحينئذ لا يهين النبي على المتنبى فلنا من صار من أصحابنا الى أن دلالة المعجزة عقلية فانه يمنع صدور ذلك على يد الكاذب لان الدلالة العقلية تدل لنفسها فلو وجدت غير دالة لانقلب الدليل شبهة والعلم جهلا وقلب الاجناس محال ومن صار الى أن دلالتها عادية جوز صدورهما على يد الكاذب قال والجواز للعقل لا يمنع القطع بالدلالة بناء على استمرار العادة كما اننا نقطع بان كل انسان نشاهده مخلوق من أبوين وان جوزنا خاقه من غير تردد في أطوار الخلقة وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم الشبهة الرابعة قالوا لو لم يكن الكذب قبيحا لعينه لجاز أن يخاق الله تعالى كذبا ويتصف به فلنا هذا لازم أصلكم فانكم تزعمون أن المتكلم من فعل الكلام ونحن نقول المتكلم من قام به الكلام وكلام الله تعالى أنزى منصف بالصدق ويستحيل وصفه بالكذب لما فيه من النقص اه وقال سارح الحاجبية لو حسن الفعل أوفيم له انه لما اختلف لان ما بالذات لا يختلف لكنه قد اختلف كالقتل طلما وحدا والضرب تعذيبا وتأديبا وأيضاً لو حسن الفعل أوقع لغير الطالب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد على ذلك التقدير وهو الحسن والقبح والتالى باطل لما يلزم عليه من تخلف الصفات النفسية فالقدم مثله اه

* (فصل) وحاصل ما في المسامرة وشرحه مانصه لا نزاع في استتقلال العقل بأدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل والعدل والظلم ورد شرع أم لا وكذا بمعنى ملازمة الفرض وعدمها كقتل زيدا بالنسبة الى أعدائه وأوليائه وفاقنا من المعترلة وانما النزاع باستقلاله بذكره في حكم الله تعالى

فقالته المعتزلة نعم يجوز العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب اذا أدرك
 قبحه و بثبوت حكمه تعالى فيه بالايجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه اذا أدرك حسنه على وجه يستلزم
 تركه فبحا كسكرا المنعم بناء منهم على أن للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أى تقتضيهما ذات الفعل كما
 ذهب اليه قدمائهم أولا لجل صفة فيه حقيقة توجبها له كإذهب اليه الجبائية وبأنه قد يستقل بدركهما
 العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه وقد لا يستقل فلا يحكم فيه بشئ حتى يرد الشرع وقالت الاشاعرة
 قاطبة ليس للعقل نفسه حسن وقبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما وانما ورد الشرع باطلاقه وقبحه ووروده
 بحظوره واذا ورد بذلك حسنه أو قبحه فما هذا المعنى فخاله بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين كماله قبل
 ووروده فلا يجب قبل البعثة شئ لا إيمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح
 للعقل على الوجه الذى قالته المعتزلة ثم اتفقوا على نفي ما بينته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من
 القول بوجوب الاصلح ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض في ايلام الاطفال والبهائم والعقاب
 بالعاصي ان مات بلا توبة بناء على منع كون مقابلاتهم اخلاف الحكمة بل قالوا ما ورد به السمع من وعد
 الرزق والثواب على الطاعة وألم المؤمن والطفل حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه لا بد من
 وجوده لو عده وما لم يرد به سمع كتعويض البهائم على آلامها لم تحكم بوقوعه وان جوزه عقله ولا
 اعلم أحد منهم جوزه عقلا تكليف ما لا يطاق فهم في هذا الخالفون للاشعرية ومع القول بالحسن والقبح
 العقليين اختلفوا هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم الله في ذلك الفعل تكليفي فقال الاستاذ
 أبو منصور الساتريدي وعامة مشايخ سمرقند نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله وتعظيمه وحرمة
 نسبه ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه وجوب تصديق النبي وهو معنى شكر المنعم وروى
 الحكم الشهيد في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من
 خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته وعنه أيضا لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق
 معرفته بعقولهم ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف المذهب الاول قالوا العقل عندهم اذا أدرك
 الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاها وعندنا معشر الحنفية الموجب لمقتضى
 الحسن والقبح هو الله تعالى يوجب على عباده ولا يجب عليه شئ باتفاق أهل السنة والعقل عندنا آلة
 يعرف به ذلك الحكم بواسطة أن يطلع الله على الحسن والقبح الكائنين في الفعل واذا لم يوجب العقل ذلك
 لم يبق دليل على الحكم للافعال من ذلك وغيره الا السمع وقد قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم
 بالعباد قبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال انه نفي العذاب مطلقا في
 الدنيا والآخرة وذلك نفي لازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء المزموم وجعل بعضهم
 العذاب في الآخرة على عذاب الدنيا وهو مدفوع بأنه تخصيص بغير دليل وخلاف مقتضى اطلاق لفظ
 العذاب بلاموجب يقتضى التخصيص اهـ (فان قيل) من طرف المعتزلة ليس تخصيص العذاب في الآخرة
 بعذاب الدنيا بخلاف مقتضى الاطلاق فلا موجب بل هو خلافه موجب عقلي وهوان الواجبات كالنظر
 المؤدى الى الايمان بوجود البارئ تعالى ووحدانيته لو لم يكن عقلا يلزم الدور واذا وجب النظر المؤدى
 الى الايمان عقلا وان لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح المؤدى اليه
 الذى هو أول واجب ويلزم من وجود المزموم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة عقلا
 من حيث هى وسيلة يقتضى وجوب المقصود كذلك وأما الملازمة الثانية فقد أشار اليها المصنف بقوله (فاذا
 لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع) أى اذا حصرتم مدارك الاحكام في الشرع المنقول دون قضايا العقول
 (والشرع لا يستقر ما لم ينظر المكاف فيه فاذا) أظهر الرسول معجزته ودعا الخلق الى النظر فيها يعلم صدقه
 (قال المكاف للنبي ان العقل ليس بوجوب على) أى لا يجب على النظر الا بشرع مسنقر (و) اما (الشرع)

فان قيل فاذا لم يجب النظر
 والمعرفة الا بالشرع والشرع
 لا يستقر ما لم ينظر المكاف
 فيه فاذا قال المكاف للنبي
 ان العقل ليس بوجوب على
 النظر والشرع

فانه (لا يثبت) في حق (الابالنظر) المؤدى الى علمي شيوته (ولست أقدم على النظر) لاعلم ثبوت الشرع في حق مالم يجب (أدى ذلك الى) الدور وهو باطل وأدى أيضا الى (إغمام الرسول قلنا) في الجواب ما ذكرتموه ينعكس عليكم في إيجاب العقول فان العقل لا يوجب بضرورته لامر من أحدهما اختلاف العقلاء فيه الثاني انه يتوقف على أمور نظرية والمتوقف لا يكون ضروريا بيان وقوعه على الأمور النظرية انه يتوقف على إيجاب المعرفة وهو نظري وإيجاب النظر يوجب المعرفة بناء على ان مالا يتوصل الى الواجب الابه فهو واجب وهو نظري أيضا وانه لا طريق سواه وهو نظري فتعين ان ما يوجب النظر وان كان كذلك فلا عاقل أن يتمتع من النظر حتى يوجب العقل فيقول لا أنظر مالم يجب ولا يجب مالم أنظر هذا من حيث الجدول وأما من حيث التحقيق فان وجوب النظر لا يتوقف على نظر المكاف بل متى ورد الشرع وأخبر بالإيجاب وكان المكاف بحال يصح منه النظر والاستدلال فقد تحقق الشرع والموقوف على نظره علمه بالوجوب لانفس الوجوب والشروط في التكليف أن يكون المكاف له سبيل الى العلم بما كلفه فان من أغلق عليه بابا وقال مهما خطر لي من الحركات والسكنات أفعله ولا تكليف لله تعالى على لاني لم أطلع على حكمه يكون عاصيا بالاجماع فانه لا يخلو ما أن يكون من أهل الاجتهاد أولا فلا يكون من أهل الاجتهاد فالواجب عليه أن ينظر ليعلم حكم الله تعالى بالاجماع وان لم يكن من أهل الاجتهاد وجب عليه السؤال وتقليد من يعرف حكم الله تعالى (هذا) القدر المفروض صدوره من المكاف لنيه ساقط عن الاعتبار إذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا القائل في ترك النظر وقد ضرب المصنفه مثلا ليفهم فقال هو (يضاهي) أي يشابه (قول القائل للواقف في موضع من المواضع) قصد الارشاد الى النجاة (ان وراءك) أي خلفك (سبعا) وهو الحيوان المفترس (ضاربا) وصفه بالشدة والضراوة (فان لم تنزعج) هكذا في سائر النسخ وفي بعضها فان لم تبحر (عن المكان) الذي أنت فيه بالحركة والانتقال (فتلك وان التفت ورائك) وانظرت عرفت صدقي) أي صدق قولي (فيقول) له ذلك (الواقف) المذكور (لا يثبت) عندي (صدقتك) مالم أنتفت ورائي) وانظر (ولا أنتفت ورائي ولا أنظر مالم يثبت صدقتك فدل هذا) كما لا يخفى (على حقاقة هذا القائل) وسقوطه عن حيز الاعتبار (وتهدفه) أي نصب نفسه هدفا (للهلاك ولا ضرر فيه على الهادي المرشد) للنجاة (فكذلك النبي يقول) ان بعث اليهم مامعناه اعلوا (ان وراءكم) أي خلفكم أو امامكم فانه من الاضداد والمعنى صحيح على الوجهين (الموت) أي لا بد منه (ودونه السباع الضارية) لعله أراد بذلك ملائكة العذاب على التشبيه والالاماسبة لذكرها بعد الموت ولذا أسقط هذه الجملة ابن الهمام في المسامرة (والنيران المحرقة ان لم تأخذوا حذركم منها) بالتوبة والتصديق والعمل الصالح (وتعرفوا لي صدقي بالالتفات الى معجزتي) فان اعراضكم عن قبول ما جئت به أو تكذيبكم اياي موجب للهلاك الابدي وهو الخلود في العذاب الاليم (فن التفت) منكم بأن نظري معجزاتي (عرف) صدقي (واحترز) أي صارني حرزا (ونجا) من الهلاك الابدي (ومن لم يلتفت) منكم بالنظر فيها (وأصر) على عناده (هلك) هلا كابل (وتردى) على أم رأسه في الهاوية (ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم) أي جميعهم وقوله (أجمعون) تأكيده (وانما على البلاغ المبين) أي المظهر للحق (فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت) ويحذر من عذاب النار (والعقل يفيد فهم كلامه) أي الخطاب (و) يفيد (الاحاطة بإمكان ما يقول في المستقبل) من الزمان فيجوز العقل صدق ما يقول النبي قبل النظر في المعجزة (والطبع يستحث على الحذر من الضرر) وذلك بحمل العاقل على النظر لاحالة قيمته تنحلف النظر في عادة العقلاء فيكون مجرّد تجويز العقل ما يقول النبي مع استحاث الطبع على الحذر من الضرر وما عقليا أي يحكم العقل بانه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة قال ابن أبي شريف انه ليس المراد بالنيران فيما مر نيران الاسخرة لانها وراء الموت لا دونه ولانها لم تثبت عند المخاطبين بعد بل المراد

لا يثبت عندى الابالنظر ولست أقدم على النظر أدى ذلك الى إغمام الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا هذا يضاهي قول القائل للواقف في موضع من المواضع ان وراءك سبعا ضاربا فان لم تبحر عن المكان فتلك وان التفت ورائك وانظرت عرفت صدقي فيقول الواقف لا يثبت صدقتك مالم أنتفت ورائي ولا أنتفت ورائي ولا أنظر مالم يثبت صدقتك فدل هذا على حقاقة هذا القائل وتهدفه للهلاك ولا ضرر فيه على الهادي المرشد فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم يقول ان وراءكم السباع الضارية والنيران المحرقة ان لم تأخذوا منها حذركم وتعرفوا لي صدقي بالالتفات الى معجزتي والاهلكتم في التفت عرف واحترز ونجا ومن لم يلتفت وأصر هلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم أجمعون وانما على البلاغ المبين فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت والعقل يفيد فهم كلامه والاحاطة بإمكان ما يقوله في المستقبل والطبع يستحث على الحذر من الضرر

بهما بالموت تعظيم ما وراءهم وتحويله إلى الموت الحقيقي قلت وفيه نظر يحتاج إلى تأمل وقد يقال في
 الاعتراض على هذا التقديران مجرد تجوز العقل صدق ما يقول النبي ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحاث
 الطبع ملزوما عقليا أيضا بمجرد ولا مع التجوز بالمد كور بل قد لا ينساق المكاف إلى النظر بسبب علة
 الشهوة على استحاث الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر في العواقب ويعود
 المحذور وهو لزوم الاخغام وحاصله منع الملازمة وقد يجاب بأنه مكابرة لما قرآن مستند حكم العقل بالزوم
 اطراد العادة وبمجرد التجوز العقلي لا يقدح في العلم بالزوم المستند ذلك العلم إلى العادة وقد يجاب عن
 تمسكهم بلزوم الاخغام بأن مقتضى ما ذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند
 دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوب النظر على المكاف بلا دعوة من النبي ولا اخبار أحده بما
 يجب الايمان به وهو مطلوبكم وحاصله ان ما أفاده دليكم محل وفاق ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع
 ثم أشار المصنف إلى ابطال ايجاب العقل فقال (ومعنى كون الشيء واجبا أن في تركه ضرا) ويكون تاركه
 ملوما (ومعنى كون الشرع موجبا أنه معرف للضرر المتوقع) في تركه (فان العقل) بمجرد (لا يهدي)
 أي لا يرشد (إلى الهدف) كونه هدف (للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات) والمذوذات (فهذا معنى)
 ايجاب (الشرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به) ورجاء الثواب
 على فعل ما أمر به (لم يكن الوجوب ثابتا) في الحقيقة (اذلا معنى للواجب الاما يرتبط) أي يتعلق (بتركه
 ضرر في الآخرة) فهذا هو محل النزاع والحاصل ان كل الواجبات تثبت ابتداء جبريا بحكم المالكية
 المتقتضية لاستحقاق امتثال الامر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة أزلًا بمتعلقاتها
 من أفعال العباد دون ترتيب ولكن يتوقف تعلقها التجيزي على فهم الخطاب بالإبلاغ وقد تحقق كل ذلك
 في حق من أخبره بذلك الايجاب بخبر لا تتفاء الغفلة عنه بذلك الاخبار غير ان هذا التعلق التجيزي قد
 يكون تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر
 من الواجبات فاما تعلق الوجوب بالنسبة إلى غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه
 النبوة من الواجبات فانه يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوى النبوة وأما تعلق الوجوب في النظر في المعجزة
 فبمجرد الاخبار بذلك الوجوب لا يقدر المخاطب بالخبر في عدم الالتفات اليه بعد ما جع له من الابلاغ
 وآلة الفهم وهو العقل المحوز لما ادعاه الخبر لانه أي عدم الالتفات اليه بعد ما جع له من الامرين
 جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يعذر في
 عدم الالتفات المذ كور وبه يندفع الاعتراض بلزوم الاخغام وللمصنف رحمه الله تعالى في كتاب الاقتصاد
 كلام موضع لهذا المحل لمخصه ان الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم
 أو معلوم والواجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو انه مرجح
 على تركه بترجيح انه آية فالرسول بخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر سبب لمعرفة
 الصدق والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر عن الضرر بعد فهم المحذور
 بالعقل وبهذا تبين ان مدخل العقل من جهة انه آلة للفهم لانه موجب * (تنبيه) * قال ابن الهمام
 اعلم ان محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة
 الكمال وكثيرا ما يذهل أكاثر الاشاعة عن محل النزاع في مسئلتى التحسين والتقبيح العقليين لكثرة
 ما يشعرون النفس ان لا تتحكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق حتى يخبر كثير
 منهم في الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لانه نقص حتى قال بعضهم ونعوذ بالله ممن قال لا تتم استحالة
 النقص عليه تعالى الاعلى رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلي وحتى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في
 تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وحتى قال صاحب التلخيص

ومعنى كون الشيء واجبا
 ان في تركه ضرا ومعنى
 كون الشرع موجبا
 أنه معرف للضرر المتوقع
 فان العقل لا يهدي إلى
 الهدف للضرر بعد الموت
 عند اتباع الشهوات فهذا
 معنى الشرع والعقل
 وتأثيرهما في تقدير الواجب
 ولولا خوف العقاب على
 ترك ما أمر به لم يكن
 الوجوب ثابتا اذ لا معنى
 للواجب الاما يرتبط بتركه
 ضرر في الآخرة

الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها عقلاً وان كان سمعياً لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي اه وكل هذا منهم للعقل عن محل النزاع حتى قال بعض محقق المتأخرين منهم وهو السعدني شرح المقاصد بعدما حكى كلام هؤلاء المذكورين مانصه وأنا أعجب من كلام هؤلاء المحققين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع اه قال ابن أبي شريف فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما في أفعال العباد لا في صفات البارئ سبحانه قلت الاختلاف بين الاشاعة وغيرهم في ان كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالبارئ تعالى منزّه عنه وهو محال عليه والكذب وصف نقص في حق العباد فان قيل لانسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقاً لانه قد يحسن بل قد يجب في الاخبار لسائل عن موضع معصوم يقصد قتله عدواناً قلنا لا خفاء في أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعراض الحاجة للعاجز عن الواقع الابه لا يصح فرضه في حق ذي القدرة الكاملة الغني مطلقاً سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل

(فصل) وهذا الدليل الذي سقناه في أول الاصل هو متمسك بالمحدث وأما الصوفي فيقول الافعال كلها نسبتان نسبة التكوين ونسبة التكليف أما نسبة التكوين فعامّة لما تقدم من ان الافعال كلها فعل الله تعالى وقد قال تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فالافعال بهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء اليجاد بل هي حسنة من حيث علم الفاعل وإرادته وأما نسبة التكليف وهي الطلب فهي مختصة بأفعال المكلف وهو الملك والجن والعامل البالغ من الانس ومن المعلوم ان الطلب للشيء فرع العلم به ولا علم بالحقيقة الا الله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وقد انقسمت التكالييف الى طلب فعل وطلب ترك فماتعلق الطلب بفعله جعله الشارع حسناً بطلبه وماتعلق بتركه جعله الشارع قبيحاً بطلب تركه وما لم يتعلق بتركه ولا بفعله جعله الشارع حسناً لسلامته من طلب الترك ولانه يرجع الى مطلوب الفعل بالنسبة ولا شك ان العقل لا يمتدى لوقوع ممكن والافعال كلها ممكنة أن تكون حسنة أو قبيحة باعتبار ما يعرض لها من تعلق الطلب وتعلق الطلب غيب فلا يعلم الا بالتوقيف السمي النبوي أو بما يؤل اليه فاذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلاً وهو المطلوب والله أعلم (تكميل) قد سبق على المصنف ذكر معتقدين لاهل السنة والجماعة وهما مرتبان على ابطال التحسين والتعجب العقليين ونحن نذكرهما هنا للتأخلاق كما بينا من زوائد الفوائد فنقول ومن معتقد أهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعلا لا يفعل شيئاً لغرض لانه لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وهو محال لا يقال الغرض تحصيل مصلحة العبد لا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استوى بالنسبة اليه لم يصلح أن يكون غرضاً ذاتياً للفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بان يكون تحصيل المصلحة بالنسبة اليه أولى لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة اليه وأيضاً فقد ثبت انه تعالى قادر على أن يفعل ذلك الغرض من غير واسطة فعل والعبث عليه محال اجناعاً واتفق عليه أهل السنة والجماعة الا ما نقله الفخر الرازي عن أكثر الفقهاء من ظاهر قولهم حيث يشترطون في العلة الشرعية أن تكون بمعنى الباعث للشارع على شرع الحكم من جلب مصلحة ودفع مفسدة والصواب أن ما يقع من الفقهاء من الغرض والتعليل ليس كما يقع من المعتزلة فان الذي يقع من الفقهاء في الاحكام الشرعية العملية لما يقولون مثلاً الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع للزجر عن القتل وهذا هو الغرض منه فثبت بطلان ذلك فليس قصدهم بذلك انه مما يجب أن يكون كذلك عقلاً وانما يعتقدون أن ذلك كذلك يجعل الشارع وان الشارع جعل على سبيل التكرم والاحسان الاحكام مرتبطة بما يجب مصالح العباد أو دفع مفسدهم لاعلى جهة الوجوب العقلي واستقراء جملة الشرع ذلك من تتبع أحكام الشرع أعطتهم تلك القواعد

الحكمة وقال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه البسيط لا يطلب الله لاحتياج من العباد شيئا
انما هم يطلبون منه الخير فأشار بقوله الاخير الى أن تعليل الاحتياج بالمنفعة ودفع الضرر مبني على
كون أفعاله تعالى وأحكامه معللة بالاغراض وهو فاسد لاستلزام كونها علة لعلية الفاعلية والاحتياج
اليها في العلية والله الغني عن العالمين والمحدث يقول اتفق السلف الصالح على أنه تنزه عن ذلك وأما
الصوفي فيقول ترتب المسببات عن أسبابها حكمه الاسماء الالهية والمسببات وأسبابها مستوية
بالنسبة الى العلم والارادة والقدرة ضرورة امكانها مقتضى لتعلقها بذلك فما يصلح أن يكون مسببا
عن شيء فمن حيث الحكمة الاسمية حق وبها جاء الشرع ومن حيث الصفات مقتضيات للتكوين
فلا سبب ولا مسبب لوجود ظهور الكل عن سبب الكل فلم يبق السبب الا من حيث ارتباط ظهور
هذا عند ظهور هذا من حيث تعلق الاسماء بها على ما سبق به العلم وقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون مع قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون بوضع لك المقصود فاعرفه الثاني ومما اتفق
عليه أهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعز خلقنا بمقتضى رحمته وكلفنا بمقتضى حكمته وجعل من
أطاع له الجنة بمقتضى فضله ومن أوى له النار بمقتضى عدله من غير أن يكون طاعة المطيع علة
لاستحقاق ماله جعل واباية من أوى علة أيضا لماله جعل بل علة الجميع تخصيص ارادته وحكمته ومشيئته
فلم تكن الاعمال الاعلامة لاربابها الذين خاقت فيهم على ما ينزل اليه أمرهم من سعادة أو ضدها وقد
اتفق جملة الشرع على أن الاعتماد على العمل شرك خفي ولو كانت الاعمال موجهة للثواب لكان الاعتماد
عليها واجبا لا يكون مطلوب الترك والشرك مطلوب الشرك وفي الفقه البسيط للامام أبي حنيفة رحمه
الله تعالى وحق الله عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا فاذا فعلوا ذلك فحقهم عليه أن يعفروا لهم ويثيبهم
عليه فأشار بالجملة الاخيرة الى أن الاعمال لو كانت سببا موجبا للثابة والعقاب لما تخلف واللازم
باطل لثبوت العفو والمغفرة في البعض كما في التوبة اتفاقا وثبوت الهدم والاحباط عن عاش على الكفر
ثم آمن أو على الايمان ثم كفر واشترط الموت على ذلك للاستحقاق بطل الاستحقاق أصلا لعدم الشرط
عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحققه كما في شرح المقاصد والمحدث يتمسك بقوله صلى الله عليه وسلم
اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله صلى الله عليه وسلم لمن يدخل أحدكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت
يا رسول الله قال ولا أنا الا أن يتغمدني الله برحمته والاحاديث في ذلك كثيرة والصوفي يقول من تحقق
بعبودية نفسه على أنه لا شيء له يوجب الخطوة عند سيده الا بفضله والا لو كان شيء يوجب الخطوة غير
الفضل لكان منازعا للسيد في سيادته فافهم والله أعلم (الاصل التاسع انه ليس يستحيل) ارسال الرسل
(بعثة الانبياء عليهم السلام) مبشرين ومنذرين فهي جائزة عقلا وواقعة شرعا (خلافا للبراهمة)
والصابئة والبراهمة طائفة من حكماء الهند يزعمون انهم على دين ابراهيم عليه السلام (حيث قالوا)
باستحالة النبوات عقلا هكذا هو في كتاب الارشاد لامام الحرمين والمع له أيضا أباكرا الافكار لا مدى
ومن كتب المتأريدية العمدة للنسفي والبداية للصابوني وغير هؤلاء وطاهر كلام الامدى في غاية
المرام يقتضى أن القائل بذلك بعض البراهمة فانه بعد ان نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع
البعثة قال الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم اه قالوا
(لا فائدة في بعثتهم) وارسالهم (اذ في العقل مندوحة عنهم) أى سعة وغنية من ندحت الشيء وسعته
أى ان كان ما جاءت به الرسل ما يدرك بالعقل لم يكن في ارسالهم فائدة وكان في قضايا العقول مندوحة
عنهم وان كان ما جاءت به غير مدرك بالعقل فلا يقبل ما يخالف العقل اذ هو حجة الله على خلقه وهذا
باطل من وجوه الاول هو ما أشار اليه المصنف بقوله (لان العقل لا يهدى) وفي بعض النسخ لا يهدى
في الموضوعين (الى الافعال المنجية في الآخرة) أى ان حظ العقل منه الجواز وأما الوقوع فيوجد من

* (الاصل التاسع) * أنه

ليس يستحيل بعثة الانبياء

عليهم السلام خلافا للبراهمة

حيث قالوا لا فائدة في بعثتهم

اذ في العقل مندوحة عنهم

لان العقل لا يهدى الى

الافعال المنجية في الآخرة

الشرع فان الحاجة الى الرسل للانبياء عما بعد الموت من الحشر والنشر والثواب والعقاب والخلود في الدارين وحظ العقول من ذلك الجواز فقط (كلا يهتدى الى الادوية المفيدة للصحة) من المسمومات المهلكة الا بالطبيب العارف بها ليهيئها ويوقف عليها (فحاجة الخلق الى الانبياء) عليهم السلام (كحاجتهم الى الاطباء) اذ الرسالة مفارقة بين الحق تعالى وبين عباده ليزج بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم (ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة) الصحة (ويعرف النبي بالمعجزة) الخارقة والوجه الثاني أن العقل وان دل على اعتبار المصالح والمفاسد لا يستقل بأدراك كل الامور لاسيما عند تعارضها بل يدرك البعض استقلالاً ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدى اليه بوجه و يتردد في البعض فما استقل بأدراكه كوجود الباري وعلمه وقدرته عضده ما جاء به النبي وأكده فكان ذلك بمنزلة تعاضد الادلة العقلية وما قصرت عنه كالرؤية والاعداد الجسماني وفتح الصوم يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينه النبي لقصور العقل عن ادراك ما ذكر وما تردد فيه العقل دون رجحان لاحد الطرفين عنده رفع الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله سبحانه بغير اذن منه ويحتمل أن يمنع من تركه لسكونه ترك طاعة وان غلب ظن حسنه وكان قبحه متوهماً قطع ما جاء به النبي من حاجة الوهم فيه العقل والوجه الثالث ولو سلمنا أن العقول تستقل بدركه جدلاً في المانع من انبائهم بذلك للتنبيه على الغافلين والعقلاء مجمعون على تكرار المواعظ والوجه الرابع أن العقول تتفاوت فقد تسحق جاعة فعلا ويستقبحه آخرون فالتفاوت بين البها يؤدي الى فساد التقاتل والحرب للنزاع المؤدى اليهما والنهي المخبر به عنه النبي يحسم هذه المادة هذا وقد عرف مما سبقناه من فوائد البعثة من الاهداء الى ما ينبغي في الاستحرة وبيان ما يقصر العقل عن دركه وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل والتذكير والتنبيه ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل وهذا القدر كاف في الرد على منكري البعثة كالمراهمة والصابئة حيث قالوا لا فائدة فيها مع ان من فوائد البعثة تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلف في العليان والعمليات وتعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصالح الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة بصالح الجماعات من أهل المنازل والمدن وبيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها تجربته الا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الحظر وما أورد المنكرون من أن البعث يتوقف على علم المبعوث بان الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل له اليه اذ لعلمه من القاء الجن فممنوع وسند المنع أولاً انه قد ينصب الباعث تعالى للمبعوث دليلاً يعلم به أن الباعث هو الله تعالى بان يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها في شأن مخلوق تفيد هذا العلم وثانياً قد يخلق للمبعوث علم ضروري بان الباعث له هو الله تعالى

*** (فصل) *** قال شارح الحاجية اتفق أهل السنة والجماعة على أن بعثة الانبياء جائرة عقلا وواقعة قطعاً ثم في ذلك الوقوع حكمة بالغة ورحمة للعالم شاملة وان حصول النبوة لمن حصلت له بمجرد الاصطفاء الالهي لا غير اما انها جائرة عقلا فلانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وكل ما هو كذلك فهو جائر قطعاً أما الكبرى فمعلومة بالضرورة والصغرى كذلك ومن ادعى الاحالة للغير فالاصل عدمه وعليه بيانه وأيضاً الوقوع والعلم به ضروري تواتراً ومشاهدة حتى من أنكر فهو مباحث كافر ليس معه كلام الا ضرب عنه لما انتهت اليه المسئلة من الوضوح وأما ان وقوع بعثة الانبياء لحكمة بالغة ورحمة شاملة فذلك واضح اما من حيث النظر الفكري ومرتبة الاشعري بعد ان تعلم أن حصول المصالح لوقوع اللطاف عقب شيء يقع في الوجود انما هو بمحض الكرم والفضل والجود ولو شاء لم يكن ولكن سبقت الحكمة الالهية بذلك وحررت السنة الربانية على مقتضى ما هنالك سواء أدرك ذلك العقل بنظاره أو فهمه من غيره فهو من وجوه كثيرة فلنقتصر على أكثرها ذكرها وأجمعها وهي ثلاث

كلا يهتدى الى الادوية المفيدة للصحة فحاجة الخلق الى الانبياء كحاجتهم الى الاطباء ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة ويعرف صدق النبي بالمعجزة

أحدها أن الشؤن الالهية من الاسماء والصفات في غاية الخفاء عن العقل والصعوبة على النهم تصورا
وتصديقا خصوصا الاسماء والصفات التي لادلالة للاستثار عليها ولما كان كذلك كان من حكمه الله
وسعة رحمته وخفي لطفه ان بعث الانبياء عليهم الصلاة والسلام فأنبؤا بانباء الله تعالى عن تلك
الشؤن وفضلوا ذلك بعض تفصيل يطبق العقل ادراكه حتى وقف على ذلك تصورا وتصديقا وحصل
له الكمال لعلم ذلك توفيقا أو تحقيقا ثانيها أن العقل قاصر بنظره عن ادراك وقوع جائز وان أدرك
جوازه والكلام انما هو في العلم بالوجود لا في الجواز اذ الجواز على الاجال من سبيل الضرورة
والكمال انما هو في تحصيل العلم النظري فاذا كان العقل قاصرا عن ادراك الوقوع جاءت الانبياء
عليهم السلام منبئين عن وقوع كثير من الجائزات التي حصل الكمال بعلمها كتفصيل أحوال المعاد
ووقوعه خصوصا ما وقع من ذلك في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ثالثها أن الاحوال العارضة للانسان
لما كانت تنقسم بحسب الموافقة والمنافرة الى خير وشر وبحسب ذلك تختلف السعادة وعادة والشقاوة
بحسب المواطن الثلاث دنيا وبرزخ وأخرى وكان المقصود من الخير تحصيله ومن الشر تفويته
وتحصيل الشئ أو تفويته فرع العلم به وكان العلم بالخير والشر في غاية الخفاء بل لا مجال للعقل في ذلك
عندنا اذ الخير هو الحسن والشر هو القبح وقد تقدم أن ذلك بحسب تعلق الخطاب الالهى لا غير
ولما كان كذلك بعث الله الانبياء عليهم السلام فأنبؤا عن خير الاحوال في المواطن الثلاث فأمرؤا
به ورغبوا فيه وعن شر الاحوال كذلك فنهوا عنه وحذروا منه اهـ

(فصل) اعلم أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصلح لا تحصى فان
النظام المأدب الى اصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فتجب
على الله تعالى عقلا عند المنزلة والشبهة لانها من اللطف المقرب للايمان واللفظ واجب عندهم على
الله عز وجل وعند الفلاسفة لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية
والى هذا ذهب كثير من المتأيدية من أهل ما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة البارئ
فبستحيل أن لا يوجد كاستحالة السفة عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه
وهذا المقول هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصلح والمختار انهم اللطف من الله تعالى
ورحمة من بها على عبادهم بحسن فعلها ولا يقع تركها ولا يمتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع
شروط فيه كما زعمه الفلاسفة بل الله يختص برحمته من يشاء وهو اعلم حيث يجعل رسالاته كما في شرح
المقاصد ومن هنا جانا الوجوب وظاهره استحالة تخلفه على خلاف ظاهره ويمكن جملة على ارادة
وجوب الوقوع لتعاقب العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي امكانه في نفسه

(فصل) ودليل المحدث في هذا الاصل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وقوله تعالى حكاية عن
الكفرة لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك وقوله تعالى يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم
كثيرا فأنه تعالى أعذر الى الخلق ببعثة الرسل وقطع حجتهم عند ذلك وهي انه لولا بعثة الرسل لتوجه
لهم من حيث العادة المألوفة أن يقولوا عند نزول الشقاوة بهم يا ربنا انك ركبنا تركبنا نسهومعه
ونفعل جعلت فينا غضبا وشهوة ومكنت منا عدوا لنا حريصا على غوايتنا واضلانا فهلا أمددتنا
بشخص من أنفسنا نسريه ولا نستوحش منه ينهنا اذا سهونا ويذكرنا اذا نسينا ويعلمنا اذا جهلنا
وعنينا اذا اشتبهنا ولما كان كذلك بعث الله الانبياء لقطع هذه الحجة واضمحلالها على انه لو لم يفعل
ذلك لكان له ذلك اذ هو يفعل ما يشاء لا يستل عما يفعل وهم يستلون

(فصل) ودليل الصوفي يقول قد تحقق في نفس الامر أن العلم على قسمين قديم وحادث وان
شئت فقل فعلى وانفعالى وان شئت فقل حصولي وانطباعي وان شئت فقل ذاتي وعرضي فالعلم الحصولي

الذاتي القديم هو علم الله تعالى والانفعالي والانطباعي العرضي الحادث هو علم العبد وحصول السكال
من حيث قضية الوجود الشامل للوجوب والامكان انما هو بحصول العليين اذ الامر في نفسه من حيث
حقيقة الحقائق القابلة لذلك اعطاء ذلك فلا بد من ذلك وقد تحققت وتبين تخصيص الواجب جل وعلا
بالقديم من ذلك وتقديسه عن الحادث فلا بد من العلم بالحادث من حامل له وهو العبد قال تعالى ان الله الذي
خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا وقال تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون والعبادة انما هي علم وعمل فاذا لا بد من حصول العلم للعبد كما اعطاه الحقيقة عيناً والآيات
القرآنية علماً ولما كان العلم بالحادث حقيقة راجعة الى حصول صور انفعالية مثالية فحصل بواسطة
الحادث محادثة روحانية وموجبات قدسية نحو الجناح الاقدس جل وعلا فعند تمام المواجهة تحصل
انوار شعاعية ثم حصول تلك الصور النورانية انما هي بحض الشبهة الالهية كما دل عليه قوله تعالى
ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وهي تفاوت بحسب المواجهات والمواجهات بحسب المرتبة
والحقيقة ففي كانت حقيقة القابل في غاية البساطة والتخصيص من الفواشي الحبيبة التي هي الاوهام
وما يوردي اليها والسلامة من التركيب المقتضى لذلك كان اقرب ومتى كان الحقيقة على الضد من ذلك
كانت أبعد وبينهما وسائط فاذا كل حقيقة انما تمتد بما يناسبها وذلك الامتداد هو التنزل الوحي
والتعليم الالهي ثم ذلك التعليم منه ما يخص ومنه ما يعم فكل صورة نورانية علمية حصلت في محل
انبعث منها بحسب الامداد الالهية شعاع يقع ذلك الشعاع صورة علمية عن المحل المواجه لشطر محل
تلك الصورة ثم من ذلك الى آخره وهلم جرا ثم ذلك الانبعاث قد يكون بواسطة لفظ أو رقم أو إشارة
وقد يكون بغير واسطة بل الهام بمجرد نصفة القابل ودفع الزاحم وبالجملة فهذا انبعاث الصور العلمية
المختصة بالارادة الازلية هو حضرة الوجوب من حيث الوجود والوحدة الذاتية ومنتهى ذلك
الانبعاث هو حضرة الوجود من حيث الامكان والتحقيق بوحدة الجمع ومقام الاحدية ولما كان الوجود
الامكاني العبدى على ثلاث مراتب علوى نورانى كاللائكة وسفلى جسمانى كالجن ومتوسط بين
الاول والثاني كالانسان وكان الانس على ثلاث مراتب منهم من غلب عليهم حكم المرتبة العلوية وهم
الكامل الباقون على حسن تقويمهم ومنهم من غلب عليه حكم المرتبة السفلية وهم الاشقياء المردودون
الى أسفل سافلين ومنهم من توسط بين المرتبتين وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم الكمل على قسمين
منهم من هو في مرتبة الملائكة من كل الوجوه وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانما كانوا بصورة البشر
لتقرب المناسبة المتوقف عليها القبول من حيث النسبة الالهية ومنهم من هودون ذلك وهم الاولياء
ولما كان التلقى انما هو بحسب المواجهة والمناسبة كما أشرنا كان أول متلق من الحضرة الالهية هم
الانبياء عليهم الصلاة والسلام اما بغير توسط الغير منهم البعض واما بتوسط اذ هم متفاوتون في مراتبهم
ثم الاولياء من الانبياء بحصول المناسبة الخلقية تعليمياً ومن الملائكة الهاماً وتحدثنا قال عليه الصلاة
والسلام ان الملك يتكلم على لسان عمر وانه كان فيمن قبلكم محدثون فان يكن من أمتي منهم فجر من الخطاب
منهم ثم المتوسطون من الاولياء تعلموا بحسب حصول المناسبة العملية وأما الجن فتلقاهم تلقى استراق من
الملائكة واستماع من الانبياء أولاً ومن الاولياء ثانياً وأما ما يظهر على بعض الذوات الانسانية من غير
متابعة الانبياء عليهم الصلاة والسلام فليس الا من القرين الجنى واذا تقر ذلك بان له لولا بعثة الانبياء
لم يكن من الجن والانس كمال علمي فقد انضحت الحكمة وعمت النعمة والله أعلم * (تكميل الاصل) *
اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبي كما صار اليه الكرامة لاستوائه مع الخلق في نوع البشرية ولا
مكتسبة كما صار اليه الفلاسة وقالوا انها ترجع الى التخلي من الاخلاق الذميمة والتخلي بالاخلاق
الكريمة الى أن يصل العبد الى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه وغيره وانما يرجع الى ما طفاه عبد بان

يوحى اليه قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس وقال الله تعالى قل انما انا بشر مثلكم
 يوحى الى غير نفسه بالوحى فان امر مع ذلك بتبليغ الوحى كان رسولا كما قال تعالى يا ايها الرسول بلغ
 ما انزل اليك من ربك فاذا كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقد ميز الخشعي الرسل عن الانبياء بان
 الرسل هم أصحاب الكتب والشرائع والنبين هم الذين يحكمون بالمثل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم كما
 قال تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وسمى نبيا لانخباره عن الله تعالى فيكون من
 الانبياء اول رفعتهم فيكون من النبوة ولذلك قرئ مهموزا وغير مهموز وبالله التوفيق * (الاصل العاشر) *
 في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اعلم (ان الله سبحانه وتعالى قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم)
 الى الخلق اجمعين بالهدى ودين الحق والمراد من الخلق المخلوق لان ارساله الى من يعقل من الجن والانس
 قال بعض العلماء الى الملائكة نقل ذلك التقي السبكي وصرح الامام الرازي في نفسه برفعه تعالى ليكون
 للعالمين نذرا بعدد دخول الملائكة في عموم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ثم اعلم ان العلم بشيئ
 فرع تصور ذلك الشيئ وتصور ذلك الشيئ ان كان بحسب اسمه فلا يتوقف على وجوده وان كان بحسب
 حقيقته وما هيته فتوقف على وجوده والتصديق المفروض هو ان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله
 المفهوم من سياق المصنف ولا بد لحصول هذا من العلم بوجود هذا الموضوع وتعيينه اذ هو شخص وتصور
 الشخص انما هو بتعييناته الشخصية فلا بد من الكلام على ما به يتعين شخصه وذلك بالاستقراء من حيث
 نسبه ومزله ووفاته وزمانه واسماؤه الموجبة لشهرته وشماله التي امتاز بها عن غيره فاذا كان كذلك
 فلا بد من ذكر ذلك على اليجاز والاختصار ليكمل المعتقد من كل الوجوه وقد ذكر القرافي في دحيته
 وأشار اليه في شرح الاربعين ان جميع الاحوال المتعلقة بالرسول كلها فضلا عما به يتعين ترجع الى
 العقائد لالى العمل فيجب البحث عن ذلك التحصيل كمال المعتقد بذلك اما وجوده صلى الله عليه وسلم فعلوم
 بالضرورة تواترا عند أهل البرهان وكشفا عند أولى العيان فان الصوف يقول العلم بوجوده صلى الله عليه
 وسلم من قبيل المحسوسات المرئية بالابصار بقطة عند المقرين ونوما عند غيرهم وقد قال صلى الله عليه
 وسلم من رآني فقد رآني حقا فان الشيطان لا يغفل بصوري اذ معنى الحديث عند الاكثر ان من رآه نوما
 فذلك الرؤية مساوية للرؤية الحسية بقطة بل معنى كما نبه عليه علماء الحديث فانظروا وأما تعيينه
 فأما من حيث نسبه فهو محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
 ابن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
 ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان واليه انتهى النسب الصحيح وما فوق عدنان فمختلف
 فيه ولا خلاف بينهم ان عدنان من ولد اسمعيل بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام وكنته صلى الله عليه وسلم
 أبو القاسم وهو الاشهر وأمه أمنة ابنة وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب وهما تجتمع مع أبيه في
 النسب وأما مولده صلى الله عليه وسلم اتما من حيث المكان فهو مكة باجتماع في شعب أبي طالب وأما من
 حيث الزمان فيوم الاثنين لاثنتي عشرة خلت من شهر ربيع الاول وذلك بعد قدوم الفيل بشهر وقيل
 بأربعين يوما وقيل بخمسين يوما ومات والده عنه صلى الله عليه وسلم وهو جل وقيل ابن سبعة أشهر
 والاول الصحيح ومات أمه بالأبواء ولم يستكمل له سبع سنين وكفله جده عبدالمطلب ولرسول الله صلى
 الله عليه وسلم ثمان سنين وبعث صلى الله عليه وسلم لثمان مضي من شهر ربيع الاول سنة احدى وأربعين
 من عام الفيل فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة وقيل خمس عشرة سنة وقيل عشرين والاول أشهر وقدم
 المدينة يوم الاثنين وهو الثاني من شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين من عام الفيل ومكث بها عشر
 سنين وتوفي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثلاث وستين سنة في بيت عائشة رضي الله عنها يوم ثوبتها يوم
 الاثنين أول يوم من شهر ربيع الاول ودفن ليلة الاربعاء وأما صفته صلى الله عليه وسلم وشماله الزكية

* (الاصل العاشر) * ان
 الله سبحانه قد ارسل محمدا
 صلى الله عليه وسلم

فليس بالعلو بل البائس ولا بالقصير المتردد ولا بالابيض الامهق ولا الاكدم ولا بالجعد القطط ولا بالسبط
كان رجل الشعر أزهر اللون مشرباً بحمرة في بياض كان وجهه القمر حسن العنق فخم الكراديس
أهدب الاشفار أدعج العينين حسن الثغر ضليع الفم حسن الانف اذا مشى يتكفاً كأنما يخط من
صيب واذا التفت التفت معاجيل نظره الى الارض كأنه لجة لم تباع شحمة أذنيه صلى الله عليه وسلم
وأما أسمائه صلى الله عليه وسلم فهي كثيرة بلغت ألفاً وقد ألف الحفاظ ابن دحية في ضبطها كتاباً
سمه المستوفى فيه مقنع لمن أراد التطلع بها والمنقول توقيفاً فقد روى مالك وغيره رفعه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لي خمسة أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر وأنا الحاشر الذي
يحشر الناس على قدمي وأنا العاقب ومن أسمائه في القرآن طه ويس والمذثر والرازق وعبد الله
والرؤف والرحيم ومن أسمائه أيضاً العتيق ونبي التوبة ونبي الملاحم والمتوكل صلى الله عليه وسلم تسليماً
ثم قال المصنف رحمه الله تعالى ونعتقد انه صلى الله عليه وسلم أرسله الله تعالى (خاتماً للنبيين) وهذا مما
أجمع عليه أهل السنة وثبت بالكتاب والسنة فالكاتب السنة فالكاتب قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
والسنة فخاريزي وابن خاتم النبيين وآدم مجادل بين الماء والطين وفي الصحيحين ان مثلي ومثل الانبياء
قبلي كمثل رجل بنى داراً فكمملها وأحسنها وترك فيها موضع لبنة فصار يقال ما أحسنها لو غنمنا
البنة التي تم بها بناء الانبياء ويروي أيضاً ان النبي بعدى فقد جاء حديث الختم من طرق كثيرة بالفاظ
مختلفة والاجماع فقد اتفقت الامة على ذلك وعلى تكفير من ادعى النبوة بعده وبه يستدل المحدث
وأما الصوفي فيقول بذلك ويريد بما عليه ذوقه ويشير اليه وجده ويلوح بأن بعثته صلى الله عليه
وسلم جامعة لمعانى العلو بالظهور على ما هو فوق ذلك باحاطته بكلمة الكون أعلاه وأدناه وأوله
 وآخره وكان له حظ من نبوة كل نبي فكان نبوته الجامعة لخصوص أحوال الانبياء بمنزلة الفطرة
الانسانية الجامعة لخصوص أحوال الحيوان فكانت احاطته بنبوته بظهور كل كلمة الامر فلم يبق
وراء أعلى فالتجملت طرفاً لسلالة النبوة والرسالة فكان خاتماً لانبي بعده اذ لا مرقى وراء أمره وهذا هو
حقيقة الختم * (تنبيه) * يقال خاتم بفتح التاء وبكسرها وقد قرئ بهم ما قاله الفتح بمعنى الختام والانتها
والمعنى انه انتهاء النبيين فهو كالخاتم والطابع الذي يكون عنده الانتهاء واذا كان انتهاء النبيين كان
انتهاء المرسلين لما تقدم من أن كل رسول نبي ورفع الاعم يستلزم رفع الاخص والكسر معني انه ختمهم
أي جاء آخرهم فلم يبق بعده نبي وبالجملة فيه انتهت النبوة والرسالة (و) انه صلى الله عليه وسلم بعث
(نامحاً لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصائبين) أي رافعاتك الاحكام ومزيلها ومبينها لانتهاء
أمد هاو أصل النسخ الازالة واليهود والنصارى فرقان معروفان من اتباع سيدنا موسى وسيدنا
عيسى عليهما السلام والصائبون قوم يزعمون انهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم مهب الشمال الى عند
منتصف النهار وانما خص هؤلاء مع ان شريعتهم صلى الله عليه وسلم نسخت سائر الشرائع المتقدمة لشهرة
ذكرهم * (تنبيه) * من أكبر الجاحدين لنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم اليهود وقد ورد فيهم انهم
قوم بهت كافي الصحيح وهم فرقان الاولى امتنعت من تصديقه لما تضمنت شريعته من نسخ بعض
أحكام شريعة موسى عليه السلام فمنهم من زعم استعماله النسخ عقلاً لما فيه من البداء على زعمهم
والبداء محال على الله تعالى ومنهم من زعم ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ وانه قال
نمسكوا باسبأبدا الفرقة الثانية العيسوية اتباع أبي عيسى الاصهاني قالوا هو رسول لكن الى العرب
خاصة وكذا قولهم ان عيسى عليه السلام مبعوث في قومه وبمثل هذا القول قال أيضاً بعض النصارى
أما من زعم احالة النسخ لاقية من البداء فان عني به ان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافياً ن ذلك
محال على الله تعالى ولا نسلم ان النسخ مستلزم لذلك فانه لو استلزم تصرفه في أن يمنع ما أطلقه في وقت ما

خاتماً للنبيين ونامحاً لما
قبله من شرائع اليهود
والنصارى والصائبين

واطلاق ما منعه في وقت آخر ذلك للزم منع تصرفه فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة الى المرض ومن الغنى
 الى الفقر ومن الحياة الى الموت وعكس ذلك البداء واذا لم يدل شيء من ذلك على البداء فكذلك لا يدل
 تصرفه فيهم بالقول عليه ثم ان من المعلوم انه لا يمتنع في الحكمة أن يأمر الحكيم من يصاب باستعمال الدواء في
 وقت ثم ينهاء عنه في وقت آخر لتعلق صلاحه بذلك في الحالين ان روعيت قاعدة الصلاح والتمزق في تصرفات
 البارئ تعالى ذلك والا فانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ثم نقول وقوع الخارق على وفق دعوى
 المتحدى مع العجز عن معارضته لا يخلو اما أن يدل على صدق مدعى الرسالة أولا فان لم يدل وجب أن
 لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام وان دل وجب تصديق محمد صلى الله عليه وسلم وتصديق
 عيسى عليه السلام وقد جاء بالنسخ فيثبت ثم من نص التوراة ان الله عز وجل قال لنوح عليه السلام
 حين خرج من السفينة اني جاعل كل دابة مأكل لك والبريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا
 الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة كثيرا منها وفي التوراة ان من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح
 الاخت وقد حرم ذلك وقد كان في شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرم ذلك وقد
 كان العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحا وقد حرم ذلك ولم يكن الاختان واجبا لدى
 الولادة وقد أوجبتموه وأما من ادعى منع ذلك بطريق النقل فهو ما قلناه اهم ابن الراوندي ولو كان ذلك
 النقل حقا لاحتج به اليهود على النبي صلى الله عليه وسلم وقد بالغوا في طمس آياته بكل وجه حتى غيروا
 صفته في التوراة ولو احتجوا به لنقل وجب لم ينقل دل على انتفاؤه وأما العيسوية ومن رأى رأيهم من
 النصارى فاذا سلموا انه نبي فقد سلموا صدقه وقد أخبرهم بموم رسالته وانه مبعوث الى الاحمر والاسود مع
 قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقد تحدى بمجزته
 جميع الانس والجن (وأيدته) الله سبحانه (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) معنى الآية العلامة
 على صدقه والمعجزة هي الآية مع التحدى بها فكل معجزة آية لا العكس ثم المعجزة مأخوذة من العجز
 المقابل للقدرة وحقيقة العجز اثبات العجز فاستعبر لظهوره ثم أسند مجازا الى ما هو سبب العجز ثم جعل
 اسمه فقيل معجزة والتاء فيه للنقل من الوصلية الى الاسمية كقوى الحقيقة أو للمبالغة كقوى العلامة
 وحقيقة المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى موافق للدعوى سالم من المعارض على يد مدعى النبوة
 قولنا من يتناول الفسجل كنفجار الماء من بين أصابعه وعدمه كعدم احراق النار وقبض امام الحرمين
 المعجزة بفعل الله تعالى واليه مال المصنف كما سيأتي في سياقه قريبا وقد أورد علمها انها لا تنصرف في الفعل
 بل كما انها تكون بفعل غير المعتاد قد تكون بالمنع من الفعل المعتاد مع سلامة البنية بعدم خلق الضرورة
 والداعي الى الفعل ومن اقتصر على الفعل فهو ما لان العدم المضاف عنده فعل وأثر للقدرة وأما لانه جعل
 المعجزة كون النار بردا وسلاما على ابراهيم أو بقاء جسمه عليه السلام على ما كان عليه لكن هذه
 الاجوبة كلها بحسب المادة وقولنا خارق للعادة يخرج المعتاد اذا دلالة فيه لاتحاد نسبه فلا يدل وقولنا
 مقرون بالتحدى أى المجازاة والمغالبة لغة والمراد منه ربط الدعوى بالمعجز عند دعوى النبوة وبهذا
 القيد يخرج كرامات الاولياء لانه لا يتحدى بالكلية أولا يتحدى بها على دعوى النبوة والرسالة وان جاز
 للولى أن يتحدى على ولايته وهو الصحيح وأما خروج الارهاصات فلانها تكون قبل النبوة فلم تكن
 مقرونة بالتحدى اذا الارهاص احداث خارق في العادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته كأنه تأسيس لقاعدة
 نبوته قال السعد والقوم يعدون أمثال هذه أى كشي الصدر واطلال الغمامة وتسليم الحجر معجزات
 على سبيل التشبيه والتغليب وقولنا مع الموافقة للدعوى معناه أن يكون ما يأتي به موافقا في دعوى
 النبوة بحيث لا يقتضى تكذيبه وقولنا والسلامة من المعارض أى في دعواه بأن يدعى أحد نقيض
 دعواه كما اذا ادعى أحده انه نبي وقارن دعواه خارق ثم ادعى آخر انه نبي وان ذلك المدعى أولا ليس بنبي

وأيدته بالمعجزات الظاهرة
 والآيات الباهرة

وقارن دعواه خارق وقولنا على يد مدعى النبوة معناه أن يكون الخارق قائما بالنبي كيباض يد موسى عليه السلام أو وجوده عند توجهه لوقوعه عازما عليه وطالبا بآياه كإفلاق العصا حية فخرج ما إذا اتخذ الكاذب معجزة من يعاضده من الانبياء لنفسه وكذا يخرج ما إذا تقدم الخارق من المدعى ثم يدعى ويقول معجرتي ما ظهر في الزمن الماضي فانه وان كان خارقا لانه لم يكن على يد مدعى النبوة في ذلك الزمن اذ الفرض انه لم يدع نبوة واذا علمت ذلك فاعرف انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة مقرونة بالمعجزة فهو رسول الله قطعاما الصغرى وهو انه ادعى الرسالة فبالضرورة حسا للمعاصر وتواتر الغيرة واما ان تلك الدعوى كانت مقرونة بالمعجزة فبالمشاهدة للمعاصر وغيرة بالتواتر لفظا ومعنى لغسره مما نقلته الاتحاد وبالجملة فمعجزاته صلى الله عليه وسلم على قسمين باقية دائمة يشاهدها من كان وسبكون وذلك هو القرآن العظيم وغير دائمة وهو ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم من الخوارق الفعلية أو الغيوب القولية مما يتعلق بماض أحوال أو مستقبل وهي لا تخصى عدة بالتحقيق أما القسم الأول الذي هو القرآن وأحد قسمي القسم الثاني الذي هو الغيوب القولية فسيذكرهما المصنف فيما بعد وبقي القسم الأول من القسم الثاني وهو الأفعال الخارقة للعادة فذلك أيضا لا يحصى كثرة وقد فصلت في دلائل النبوة لكل من البيهقي وأبي نعيم لكن بعضها راها صا طهر قبل دعوى النبوة وبعضها تصدقها طهر بعد ها وهي تنقسم الى أمور رئائية في ذاته وأموار متعلقة بصفاته وأموار خارجة عنها راجعة الى أفعاله فالأول كالنور الذي كان ينتقل في آبائه الى أن ولدوا لولادته محتونا مسرورا واضعا احدي يديه على عينيه والاخرى على سترته وكذلك ما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤيته من خلف كما كان يرى من قدام ورؤيته في الظلمة كما يرى في الضوء ورؤيته البعيد كما يرى القريب وكون جسمه شفافا فلم يقع له ظل على الارض ولم يمنع رائي الشمس مع حيلولة والثاني ما يرجع الى صلواته وذلك ما استجمعه مما هو في الغاية القصوى وغاية السكال في ذلك من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والعدل والحكمة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصاورة على مصاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وبلوغه النهاية في العلوم الالهية وتعميد قواعد المصالح الدينية والدينية وما كان عليه من استجابة الدعوة دعابن عباس بقوله اللهم فقهم في الدين وعلمه التأويل فكان بحرا واما المفسرين ودعا على عتبة بقوله اللهم سلط عليه كلامي كلابك فافترسه الاسد وعلى سراقه حين لحقه فساخت قوائم فرسه والثالث ما هو خارج عن ذاته وصفاته وهو (كانشق القمر) له فلقين وحمل الانشقاق كان بكة وقيل بنى قال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى حدثني الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكة فلقين أي شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فكان معجزة كفاي شرح المواقف والحديث متفق عليه من حديث أنس وابن مسعود وابن عباس قاله العراقي قلت وأخرجه أحد وأبو داود الطيالسي وأبو عوانة واسحق وعبد الرزاق والطبراني وابن مردويه من حديث ابن مسعود وابن عباس والبيهقي وأبو نعيم من حديث ابن مسعود وفي رواية عن أنس ان ذلك كان بعد سؤال المشركين وفي رواية أبي نعيم عن ابن مسعود لقد رأيت أحد شقيه على الجبل الذي بنى ونحن بكة وأخرجه البيهقي وعياض عن علي وحذيفة ومسلم والترمذي عن ابن عمر وأحد البيهقي عن جبير بن مطعم وقال ابن السبكي انه متواتر (تنبيه) * أنس وابن عباس رضي الله عنهما لم يحضرا الانشقاق لانه كان بكة قبل الهجرة بنحو خمس سنين وكان ابن عباس اذ ذاك لم يولد واما أنس فكان ابن أربع أو خمس بالمدينة وأما غيره فممكن ان يكون شاهد ذلك كذا في المواهب (غريبة) أكرم الله موسى عليه السلام بخلق البحر في الارض وأكرم محمدا صلى الله

كانشق القمر

عليه وسلم ففاق له القمر في السماء فانظر الى فرق ما بين السماء والارض كما في تفسير الرازي في سورة الكوثر (وتسبيح الحصى) قال العراقي أخرجه البيهقي في دلائل النبوة من حديث أبي ذر وقال صالح بن أبي الاخير ليس بالحافظ والمحفوظ رواية رجل من بني سليم لم يسم عن أبي ذر اه قات عبارة البيهقي في الدلائل كذا رواه صالح بن أبي الاخير ولم يكن بالحافظ عن الزهري عن سويد بن يزيد السلمى عن أبي ذر والمحفوظ ما رواه شعيب عن أبي حنيفة عن الزهري قال وذر كراوليد بن سويد بن رجل من بني سليم كبير السن اه قلت وهكذا أخرجه محمد بن يحيى الذهلي في الزهريات قال أخبرنا أبو الهيثم أخبرنا شعيب عن أبي حنيفة عن الزهري قال وذر كراوليد بن سويد بن رجل من بني سليم كبير السن كان ممن أدرك أبا ذر بالريذة عن أبي ذر قال هجرت يوما من الايام فاذا النبي صلى الله عليه وسلم قد خرج من بيته فسألت عنه الخادم فآخبرني انه ببيت عائشة فأتيته وهو جالس وليس عنده أحد من الناس وكأني أرى حينئذانه في وهن فسلمت عليه فرد علي السلام ثم قال ما جاء بك قات الله ورسوله أعلم فأمرني ان أجلس بجانبه الى جنبه لأسأله عن شيء الا ويزكره لي فكثرت غير كثير فجاء أبو بكر عثمى مسرعاً فسلم فرد عليه السلام ثم قال ما جاء بك قال جاءني الله ورسوله فأشار بيده ان اجلس فجلس الى يمينه مقابل النبي صلى الله عليه وسلم ثم جاء عمر ففعل مثل ذلك وقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وجلس الى جنب أبي بكر ثم جاء عثمان كذلك وجلس الى جنب عمر ثم قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على حصيات سبع أو تسع أو ما قرب من ذلك فسبحن في يده حتى سمع لهن حنين كحنين النحل في كف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ناولهن أبا بكر وجاوزني فسبحن في كفهم ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض فخرسن ثم ناولهن عمر فسبحن في كفهم ثم ناولهن عثمان فسبحن في كفهم ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض فخرسن اه وقال الحافظ ابن حجر قد اشتهر على الالسنه تسبيح الحصى في كفهم صلى الله عليه وسلم أخرجه البزار والطبراني في الاوسط وفي رواية الطبراني فسمع تسبيحهم من في الحلقة ثم دفعهن اليها فلم يسبحن مع أحد منا ثم ساق كلام البيهقي الذي أوردها به تمامه ثم قال وليس لهذا الحديث اهذه الطريق الواحدة مع ضعفها لكنه مشهور عند الناس

وتسبيح الحصى وانطاق
الجماء

(فصل) * وأما تسبيح الطعام فقد أخرج البخاري من حديث ابن مسعود قال كنا نأكل كل مع النبي صلى الله عليه وسلم الطعام ونحن نسمع تسبيح الطعام وفي الشفاء عن جعفر بن محمد عن أبيه مرض النبي صلى الله عليه وسلم فأتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم فسبح وأقرأ الحافظ ابن حجر في الفتح فلو قال المصنف الطعام بدل الحصى لكونه ثابتاً في الصحيح بخلاف حديث الحصى كان أحسن ولذا أسقطه في المسابقة وانما ذكر تسبيح الطعام وكان المصنف راعى ما هو المشهور وعلى الالسنه (تنبيه) * قال صاحب المآواهب اعلم ان التسبيح من قبيل الالفاظ الدالة على معنى التنزيه والالفاظ يوجد حقيقة ممن قام به اللفظ فيكون في غير من قام به بحجازا الطعام والحصى والشجر ونحو ذلك كل منها يتكلم باعتبار خلق الكلام فيه حقيقة وهذا من قبيل خرق العادة وفي قوله ونحن نسمع تسبيحه تصرح بكرامة الصحابة لسماع هذا التسبيح وفهمه وذلك ببركته صلى الله عليه وسلم (وانطاق الجماء) كذا في سائر نسخ الكتاب وفي ملح الادلة لشيخه امام الحرمين وناطق الجماء والناطق ابراز الكلام بالصوت وانطقه جعله ناطقاً والمصنف في كتاب المعارف الالهية تحقيق في النطق غريب أعرضنا عن ابراده هذا لعدم مناسبته وغاية ما يحتاج هنا معرفة معنى النطق لغة والانطاق وقد ذكرناهما والجماء ثابت الاعم من الجمعة بالضم وهي السكنة في اللسان وعدم الافصاح والمراد هنا الحيوانات ومنه الحديث الجماء جبار قال العراقي وأخرج أحمد والبيهقي باسناد صحيح من حديث يعلى بن مرة في البعير الذي شكالى النبي صلى الله عليه وسلم أهله وقد ورد في كلام الضب والظبية والذئب والجرة أحاديث رواها البيهقي في الدلائل اه قلت

وسياق حديث يعلى بن مرة الثقفي على ما أورده البغوي في شرح السنة هكذا بينا نحن نسير مع النبي صلى الله عليه وسلم اذ مر بنا بعير يسكن عليه فلما رآه البعير جرح فوضع جراحه فوقف عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال أين صاحب البعير فقام فقام فقال بعينه فقال بلى نهبه لك يا رسول الله وأنه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال أما ذكرت هذا من أمره فإنه شكاً كثرة العمل وقلة العلف فأحسنوا إليه وروى الامام أحمد قصة أخرى بنحو ما تقدم من حديثه وسنده ضعيف وأخرج ابن شاهين في الدلائل عن عبد الله بن جعفر قال أردتني رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خلفه فدخل حائط رجل من الانصار فاذا جل فلما رأى النبي صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم حن فذرفت عيناه فأناه النبي صلى الله عليه وسلم فمسح ذفرانه فسكن ثم قال من رب هذا الجمل فقام فقام من الانصار فقال هذا الى يا رسول الله فقال ألاتنقى الله في هذه البهيمة التي ملكك الله اياها فإنه شكاً الى انك تجيعة وتذية وهو حديث صحيح ورواه أبو داود عن موسى بن اسمعيل عن مهدي بن ميمون وروى أحمد والنسائي من حديث أنس رضي الله عنه كان أهل بيت من الانصار لهم جمل يسنون عليه وأنه استصعب عليهم فنعهم ظهروه وان الانصار جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا انه كان لنا جمل نسكن عليه وأنه استصعب علينا ومنعنا ظهروه وقد عطش النخل والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصحبه قوموا فقاموا فدخل الحائط والجمل في ناحية فشمى رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه فقالت الانصار يا رسول الله قد صار مثل الكلب الكلب وانما تحاف عليك صولته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس علي منه بأس فلما نظر الجمل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل نحوه حتى خر ساجدا بين يديه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بناصيته أذلهما كان قط حتى أدخله في العمل فقال له اصحابه يا رسول الله هذه بهيمة لا تعقل تسجد لك ونحن نعقل فحين أحق ان تسجد لك فقال صلى الله عليه وسلم لا يصلح لبشر ان يسجد لبشر لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لامرئ المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها وأما كلام الضب فحديثه مشهور ورواه البيهقي من طرق كثيرة وهو غريب ضعيف قال المزني لا يوضع اسنادا ولا متناوذاً كره القاضي عياض في الشفاء وقد روى من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في محفل من أصحابه اذ جاء اعرابي من بني سليم قد صا صبا جعله في كفه ليذهب به الى الرحلة فيشويه ويأكله فلما رأى الجماعة قال من هذا قالوا نبي الله فأخرج الضب من كفه وقال واللات والعزى لا آمنت بك أوبؤ من هذا الضب وطرحه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ضب فأجابه بلسان يسمعه القوم جبه البيلك وسعديك يازين من وافي القيامة قال من تعبد قال الذي في السماء عرشه وفي الارض سلطانه وفي البحر سيده وفي الجنة رحته وفي النار عقابه قال فمن انما قال رسول الرب العالمين وخاتم النبيين وقد أفلح من صدقك وخيب من كذبك فأسلم الاعرابي الحديث بطوله وهو مطعون فيه وقيل انه موضوع لكن مجرته صلى الله عليه وسلم فيها ما هو أبلغ من هذا وليس فيه ما ينكر شرعا خصوصا وقد رواه الأئمة فنهايته الضعف لا الوضع وأما حديث الطيبة فأخرجه البيهقي من طرق وضعفه جماعة من الأئمة وذكره عياض في الشفاء ورواه أبو نعيم في الدلائل باسناد فيه مجاهيل عن حبيب بن محسن عن أم سلمة الحديث بطوله وفيه قالت يا رسول الله صادني هذا الاعرابي ولي خشفان في ذلك الجبل فاطلقتني حتى أذهب فأرضعهما وارجمع الخ ورواه الطبراني بنحوه والمنذري في الترغيب والترهيب من باب الزكاة وقال الحافظ بن كثير انه لأصل له وقال الحافظ السخاوي لكنه ورد في الجلة عدة أحاديث يقوى بعضها بعضها أو ردها الحافظ ابن حجر في المجلس الحادي والستين من تخريج أحاديث المختصر وأما قصة تكليم الذئب وشهادته فرويت من عدة طرق أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد باسناد جيد وأخرجه أبو سعيد المالبني والبيهقي من حديث ابن عمر وأبو نعيم في الدلائل من حديث أنس وأحمد وأبو نعيم بسند صحيح والبغوي في شرح السنة وسعيد بن منصور في سننه من حديث أبي هريرة

والألفاظ السلك مختلفة ورواه عياض في الشفاء وهي قصة أخرى ويلحق بذلك سجود الغنم صلى الله عليه وسلم أخرجه أبو محمد عبد الله بن حامد الفقيه في دلائل النبوة بأسناد ضعيف وهو في الشفاء وما يلحق بانطاق العجماء كلام الجابر بن جابر الذي سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعفوراً وكان اسمه من قبله يزيد بن شهاب أخرجه ابن عساكر عن أبي منصور والقصة مشهورة ورواه أبو نعيم بخبره من حديث معاذ بن جبل وقد أورد ابن الجوزي في الموضوعات وفي معجزاته صلى الله عليه وسلم ما هو أعظم من كلام الجابر وغيره (وما تفجر من بين أصابعه) الشريفة (من الماء) الظهور بالمشاهدة وهو أشرف المياه وقد تكررت منه صلى الله عليه وسلم هذه المعجزة في عدة مواطن في مشاهد عظيمة ووردت من طرق كثيرة فيجيد مجموعها العلم العظمى المستفاد من التواتر المعنوي ولم يسمع بمثله هذه المعجزة عن غير نبينا صلى الله عليه وسلم حيث نبع من بين عظامه وعصبه ولحمه ودمه قاله القرطبي ونقل ابن عبد البر عن المزني أنه قال هو أبلغ من المعجزة من نبعه من الحجر حيث ضربه موسى عليه السلام بالعصا فتجرت منه المياه لأن خروج الماء من الحجرة معهود بخلافه من بين اللحم والدم اهـ وقد فات العراقي هذا الحديث فلم يذكره في تحريجه ونحن نذكر بعون الله تعالى من رواه من الصحابة ومن أخرجه فنقول رواه أنس وجابر وابن مسعود وابن عباس وأبو ليلى الأنصاري وأبو رافع أمأ حديث أنس فأخرجه الشيخان والبيهقي وابن شاهين لفظ الصحيحين رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وضوء فوضع يده في ذلك الاناء فأمر الناس ان يتوضؤا منه فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه فتوضأ الناس حتى توضأ من عند آخرهم وفي لفظ البخاري كانوا ثمانين رجلاً وفي لفظه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه وأطراف أصابعه حتى توضأ القوم قال فكاننا لانس كم كنتم قال كانوا ثمانين ولفظ البيهقي قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى قضاء فأتى من بعض بيوتهم بقدر صغير فادخل يده فريسه القدر فادخل أصابعه الأربعة ولم يستطع ان يدخل إبهامه ثم قال للقوم هلموا إلى الشراب قال أنس بصري ينبع الماء من بين أصابعه فلم يزل القوم يردون القدر حتى ردوا منه جميعاً ولفظ ابن شاهين قال كنتم مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فقال المسلمون عطشت دوابنا والبنا فقال هل من فضلة ماء فجاء رجل في شئ فقالوا هاتوا حفصة فصب الماء ثم وضع راحته في الماء قال فرأيتها تخلل عيوننا بين أصابعه قال فسقينا البنا ودوابنا وترودنا فقال أكتفيم فقالوا نعم اكتبنا يا رسول الله فرفع يده فارتفع الماء وأما حديث جابر أخرجه الشيخان وأحمد والبيهقي وابن شاهين لفظ الصحيحين قال عايش الناس يوم الحديبية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة يتوضأ منها وجهش الناس نحوه فقال مالك فقلوا يا رسول الله ليس عندنا ما نتوضأ ولا ما نشربه إلا ما بين يديك فوضع يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين أصابعه كما مثال العيون فشربنا وتوضأنا قلت كم كنتم قالوا كلنا ألف لكفانا كلنا خمس عشرة مائة وفي رواية الوليد بن عباد بن الصامت عنه في حديث مسلم الطويل في ذكر غزوة بواط قال صلى الله عليه وسلم يا جابر ناد الوضوء وذكر الحديث بطوله وأنه لم يجد الاقطرة في عزلاء فأتته النبي صلى الله عليه وسلم فغمره وتكلم بشئ لا أدري ما هو وقال ناد بجفنة الركب فأتيتهم فوضعت يدي بين يديه وذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم بسط يده في الجفنة وفرق أصابعه وصب عليه جابر فقال بسم الله قال فرأيت الماء يفور من بين أصابعه ثم فارت الجفنة واستدارت حتى امتلأت وأمر الناس بالاستسقاء فاستقوا حتى رويوا فقلت هل بقي من أحده حاجة فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الجفنة وهي ملاءى ولفظ أحمد في مسنده اشكى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه العايش فدعا بعض فصب فيه شيئاً من الماء ووضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه يده وقال استقوا فاستقى الناس فكنت أرى العيون تنبع من بين أصابعه وفي لفظ من حديثه أيضاً قال وضع رسول الله

وما تفجر من بين أصابعه
من الماء

صلى الله عليه وسلم كفه في الماء ثم قال بسم الله ثم قال اسبغوا الوضوء قال جابر والذي ابتلاني ببصري
 لقد رأيت العيون عيون الماء يومئذ تخرج من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم فسارفعها حتى توضع
 أجعون وفي لفظ له من طريق نبيح العنزي عنه جفاء رجل بآداة فيها شيء من ماء ليس في القوم ماء غيره
 فصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قدح ثم توضأ فأحسن الوضوء ثم انصرف وترك القدح قال فتراحم
 الناس على القدح فقال علي وسلم فوضع كفه في القدح ثم قال اسبغوا الوضوء قال فلقد رأيت العيون
 عيون الماء تخرج من بين أصابعه ولفظ البيهقي كأمع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فأصابنا عطش
 فجهشنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فوضع يده في تور من ماء بين يديه فجعل الماء ينبع من بين
 أصابعه كأنه العيون قال خذوا بسم الله فشربنا فوسعنا وكفنا وأولو كلامنا ألف لكفنا قلت لجابر كم
 كنتم قال ألفا وخسمائة وأما حديث ابن مسعود فأخرجه البخاري من طريق علقمة عنه ولفظه بينما
 نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس معنا ماء فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اطلبوا من معي
 فضل ماء فأتى بماء فصبه في إناء ثم وضع كفه فيه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم وأما
 حديث ابن عباس فأخرجه الدارمي وأبو نعيم بلفظ دعا النبي صلى الله عليه وسلم بلالا فطلب الماء فقال
 لا والله ما وجدت الماء قال فهل من شئ فأتاه بشئ فبسط كفيه فيه فأنبعث تحت يده عين فكان ابن
 مسعود يشرب وغيره يتوضأ وأما حديث أبي ليلى الانصاري فأخرجه الطبراني وأبو نعيم وأما حديث
 أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجه أبو نعيم من طريق القاسم بن عبد الله بن أبي رافع عن
 أبيه عن جده * (تنبيه) * ظاهر الأحاديث المتقدمة أن الماء كان ينبع من بين أصابعه بالنسبة إلى
 رؤية الرائي وهو في نفس الأمر للبركة الحاصلة فيه يفور ويكثر وكفه صلى الله عليه وسلم في الإناء فبهر الرائي
 نابعا من بين أصابعه وظاهر كلام القرطبي أنه ينبع من نفس اللحم الكائن في الأصابع وبه صرح النووي
 في شرح مسلم ويؤيده قول جابر فرأيت الماء يخرج وفي رواية ينبع من بين أصابعه وهذا هو الصحيح
 وكلاهما مجزؤه صلى الله عليه وسلم وإنما فعل ذلك ولم يخرج من غير ملازمة ماء ولا وضع إناء تأدباً مع
 الله تعالى إذ هو المنفرد بابتداع المعلومات وإيجادها من غير أصل (تكميل) ومن هذا القسم مما يذكره
 المصنف خروج الاصنام من البيت ولادته وسقوط شرف الوان كسرى وإطلال الغمام عليه وانقلاع
 الشجر ماشية إليه وحزن الجذع الذي كان يحطب إليه لما انتقل إلى المنبر عنه وتسليم الحجر والشجر عليه
 وظهور البركة في الماء القليل الذي سح فيه بعد ما نزلت البئر في الحديبية وشرب القوم والابل وكانوا
 ألفاً وأربعمائة وأكل اللحم الغفير من أقراص يأكلها إنسان واحد في قصة أبي طلحة وكانوا سبعين
 أو ثمانين رجلاً وفي قصة جابر وكانوا ألفاً وأخبار الشاة المشوية له بأنهم مسمومة وغير ذلك مما تضمنته
 الكتب المؤلفة في خصوص ذلك كالدلائل لكل من البيهقي وأبي نعيم وفي معاجم الطبراني وفي كل من
 الكتب الستة التي هي دواوين الإسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك
 وهذا النوع أحد ما عقده في كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلاً والله أعلم * الكمال
 التكميل * الوارد من هذه الخوارق وإن كان أحداً لا يثبت العلم بالتقديرات المشتركة بينها وهو ظهورها خارق
 على يده متواتر بلا شك فيفيد العلم قطعاً بحدوثها وشجاعة على فقول الامام أبي القاسم السهيلي في
 الروض أن بعض هذه الخوارق علامة للنبوّة ولا تسمى معجزة بناء على عدم اقتنائها بدعوى النبوّة
 ليس بمقبول فانه صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوّة انسحب عليه دعوى النبوّة من حين ابتدائها إلى أن
 توفاه الله تعالى فكانه في كل ساعة يستأنفها فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لاقتنائه بدعوى
 النبوّة حكماً وكأنه يقول في كل ساعة اني رسول الله وهذا دليل صدق الله أعلم ثم شرع المصنف في
 بيان القسم الأول الذي هو بيان الامور الثابتة في ذاته وهي المعجزة الدائمة العامة الدلالة المختص بها

آية وإنما أخوه لكثرة ما فيه من المباحث فقال (ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها) أي جارى بها
وعارض وأصل التحدى طلب المباراة في الحداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل في
أي أمر كان (مع كافة العرب) أي جميعهم من أولاد اسمعيل عليه السلام ومن أولاد سبأ بن يعرب
(القرآن) هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا
وكان الشافعي رضى الله عنه لا يهزمه (فانهم) أي كافة العرب (مع تمييزهم بالفصاحة) أي الملمكة التي
يقدر بها على التعبير عن المقصود مع الإبانة والظهور (والبلاغة) أي الملمكة التي يقدر بها على تأليف
كلام بليغ والكلام البليغ هو الذي يجمع أوصافا ثلاثة ضوابط في موضع لغته وطبقا للمعنى المقصود
به وصدقا في نفسه (تهدفوا) أي جعلوا أنفسهم هدفا (لسيئه) أي أسره (ونهبه) أي غاربه (وقته)
والفتك به (ولم يقدرُوا على معارضته) أي القرآن (بمثله) ولو أقصر سورة منه وعجزهم متواتر أي
ثبت انصرافهم من المعارضة الى المقابلة مع توفير مقتضيات المعارضة منهم من حيث قوة الفصاحة
والبلاغة حيث بلغوا في ذلك الى الغاية التي تمكن في الانسان مع توفر دواعيهم عن رد دعوته وتم الكهم
على ذلك فلم يجدوا لذلك سبيلا وفرغوا الى بذل مهجهم وتلاف أموالهم وقتل نفوسهم وسبي ذريابهم
ولو قدرُوا على المعارضة لعارضوا ولما اختاروا ذلك عليها لما فيها من وصول مقصودهم وسلامة مهجهم
ولو عارضوا لنقل تواتر ما فيه من توفر الدواعي ونفي الموانع ولم يكن ذلك قطعاً (اذ لم يكن من قدرة
البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه) أشار بذلك الى القول المرضي عنده في وجه الإعجاز تبعاً لشيخه
امام الحرمين أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة فيه مع الأسلوب في النظم المخالف لاساليب كلام
العرب والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على معناه بشرط قلّة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن
ترتيب الاقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه بتقدير تناسب الكلمات وتقاربها في الدلالة على المعنى
والبلاغة عبارة عن اجتماع الفصاحة مع الجزالة وغرابة الاسلوب فالجزالة تقابلها الركائز فلايس في
نظمه لفظاً ركيباً وغرابة أسلوبه هو انه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب اذ لم يهتدى كلامهم
كون المقاطع على مثل ويعملون ويفعلون والمطامع على مثل يا أيها الناس يا أيها الرسل الخاقعة ما الخاقعة
عم ينسألون وهذا القول ارتضاه القاضي أبو بكر الباقلاني فلم يشترطوا فيه البلاغة وقبل الإعجاز
بسلامته من الاختلاف والتناقض وقيل باشماله على دقائق الحكم والمصالح والجمهور على أن الإعجاز
فيه لكونه في المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر وانما هي من مقدور
خالق القوى والقدر كما تجده النفوس الانسانية الكاملة من نفوسها اما فصحاء العرب فبحسب سلبقتهم
وما فطر وا عليه وأما غيرهم فبحسب معرفتهم بالبلاغة واحاطتهم بأساليب الكلام والفصاحة (هذا
مع ما فيه من أخبار الأولين) و وبال المشركين في شطار آية كقوله عز وجل فكلّا أخذنا بذنبه فمنهم
من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من أغرقنا فانظر
ما تضمن شعار هذه الآية مع لطيف نظمها من الانباء عن عظم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء
عن الهالكين ولا دافع ولا مانع وخروجها باستعلائها عن القلوب من كلام كل مربوب وقيل اعجازه
بالنظم فقط وهو قول بعض المعتزلة وقيل بالصرف عن معارضته وهو اختيار الشريف المرتضى من
الشيعة وقرره النظام فقال كانت العرب تقدر على النطق بمثله قبل مبعثه عليه السلام فلما بعث سلبوا
هذه القدرة وقال قوم اعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض المحدثين اعجازه انه قديم غير مخلوق
وقال قوم اعجازه انه عبارة عن الكلام القديم ووجه ما اختاره المصنف وارتضاه تبعاً لشيخه الامام
والقاضي هو انه عليه السلام لما اتحداهم بأن يأتيوا بمثله ثم تنزل الى عشر سور ثم الى سورة والسورة
مشتملة على الامرين أعنى الجزالة والاسلوب وانما يتحقق الاثبات بمثله عند الاثبات بمشتمل على الوصفين

ومن آياته الظاهرة التي
تحدى بها مع كافة
العرب القرآن العظيم
فانهم مع تمييزهم بالفصاحة
والبلاغة تهذفوا السببه
ونهبه وقتله واخراجهم كما
أخبر الله عز وجل عنهم
ولم يقدرُوا على معارضته
بمثل القرآن اذ لم يكن في
قدرة البشر الجمع بين
جزالة القرآن ونظمه هذا
مع ما فيه من أخبار الأولين

معافان الشاعر المطلق اذا سرد قصيدة بليغة ودعى الى المعارضة بمثلها فعروض بخطبة أو نثر مرسل بالغ
أقصى الفصاحة لم يكن الا حقي بذلك معارضها ولو أتى الشاعر بمثل وزن شعره عرياً عن بلاغته وجزالته
لم يكن معارضه قال الامام هذا ما ارتضاه القاضي واستقر عليه نظره وقال في تضاعيف كلامه ولو جعلت
النظم بغيره مع افادة المعاني معجزاً لم يكن مبعداً قال الامام وهذا غير سديد فانه لا يسلم أن يقدر كلام
كذلك وفي هذا التقدير ابطال لقول من زعم ان أحدهما كاف في الإعجاز وأما من صار الى ان
إعجازه بالصرف وانه كان مقدوراً قبل البعث فقبل انه لو كان كذلك لوجد مثله قبل التحدي ولو كان
لظهر وأما من قال إعجازه بكونه قديماً فهو قول يقدم الحروف وهو باطل وأما من قال بان إعجازه انه
عبارة عن الكلام القديم فلا يصح لانه لا يمنع أن يعبر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز ثم نبه
المصنف على أن من وجوه الإعجاز انبعاثه عن أخبار الآتين وتفاصيل أحوالهم (مع كونه) صلى الله
عليه وسلم (أما غير ممارس للكتابة) بالنقل ولم يعان تعاملاً وانما نشأ بين ظهور العرب فلم تهمل خرافات
يتوقع في مثلها دراسة فكان ذلك أدل آية على صدقه وقد أشار الله تعالى الى ذلك بقوله وما كنت تتلو
من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذا لارتاب المبطلون ثم شرع المصنف في ذكر القسم الثاني من القسم
الثاني وهي الغيوب القولية فقال (والانبياء) أي ومع ما شمل عليه القرآن من الاخبار (عن الغيب في
أمور) كثيرة (تحقق صدقه فيها) وهو على قسمين في الماضي فكقصة موسى عليه السلام وقصة
فرعون وقصة يوسف عليه السلام وأمثالها من قصص الانبياء على تفاصيلها من غير سماع من أحد ولا
تلق من بشر كما تقدم كجانبه عليه قوله تعالى ذلك من أنباء الغيب نوحيه اليك (في الاستقبال) وهو من
الكتاب ومن السنة فن الكتاب (كقوله تعالى) قل لن اجمعن الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا
القرآن لا يأتون بمثله وقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وقوله تعالى (لندخلن المسجد الحرام ان
شاء الله آمنين) على أنفسكم من الاعداء (محققين رؤسكم ومقصرين) بعد تمام انفسك وكل لك وقع
في زمنه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك ما وقع بعده (كقوله تعالى الم غلبت الروم) وهم بنو الاصفري (في
أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) على اختلاف القراء وقوله تعالى وعدكم الله مغنم كثيرة
تأخذونها وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قباهم وقوله تعالى استدعون الى قوم أولى بأس شديد قيل الخطاب للمنافقين دعاهم أبو بكر
لقتال بني حنيفة وقيل المراد دعاء عمر الى قتال فارس وأما من السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي
الله عنه تقاتل بعدي الناكسين والقاسطين المارقين ولعمار رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وكقوله
صلى الله عليه وسلم زويت لي الارض فرأيت مشارفها ومغاربها وسيلغ ملك أمتي ما زوى لي منها وقوله
عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكن أخباره به لالكسرى وقبصروا وال ملكهما وانفاق
كنوزهما في سبيل الله وغير ذلك مما هو وارد في صحاح الاحاديث ثم لما فرغ المصنف من ذكر معجزاته
صلى الله عليه وسلم شرع في بيان وجوه دلالة المعجزات على الصدق فقال (وروجه دلالة المعجزة على
صدق الرسل) عليهم الصلاة والسلام (ان كل ما عجز عنه البشر) عن اثبات مثله (لم يكن الا فعل الله
تعالى) فان قيل المعجزة قد تكون من قبيل الترك دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي أن أضع يدي
على رأسي وأنتم لا تقدرون على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه كإثبات المواقف قلنا قد جرى
المصنف تبعاً لشبهة على ان كفهم عن ذلك فعل الله سبحانه لاعداء فعل منه سبحانه كان يقال هو
عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذا قد تقرر أن المعجزة ليست الا فعل الله تعالى (مهما كان
مقروناً بعدي النبي) أي مهما جعلها الرسول دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل عن الله تعالى فأوجده
الله تعالى موافقاً لقوله (نزل) ذلك الابداع على وفق ما قال (منزلة قوله صدقت) وهو مرجح التصديق

مع كونه أمياً غير ممارس
للكتاب والانباء عن الغيب
في أمور تحقق صدقه فيها
في الاستقبال كقوله تعالى
لندخلن المسجد الحرام
ان شاء الله آمنين محققين
رؤسكم ومقصرين وكقوله
تعالى الم غلبت الروم في
أدنى الارض وهم من بعد
عليهم سيغلبون في بضع
سنين ووجه دلالة المعجزة
على صدق الرسل أن كل
ما عجز عنه البشر لم يكن الا
فعل الله تعالى فمهما كان
مقروناً بعدي النبي صلى
الله عليه وسلم ينزل منزلة
قوله صدقت

قال ابن التماسي في شرح اللمع اختلاف الأصوليون في وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال انها تنزل منزلة التصديق بالقول فان الله تعالى اذا خلق له المعجزة على وفق دعواه فكأنه قال له صدقت بالقول فيكون مدلولها خبرا ومنهم من يقول انها تدل على انشاء الرسالة فيكون تقديرها أنت رسول أو بلغ رسالتى والانشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب ثم قرر والدلالة من وجهين أحدهما انها تدل عقلا فالوا لان خالق الخارق من الله تعالى على وفق دعواه وتحديد المعجز عن معارضته وتخصيصه يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت والشكل والفرد على ارادته تعالى بالضرورة والى هذا ميل الاستاذ الثاني أن دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال قالوا وخلق ذلك من الله تعالى على صدقه بالضرورة كما يعلم نخل النخل ووجل الوجل بالضرورة واليه ميل الامام اه وقرره شارح الحاجبية بوجه آخر فقال اختلفوا في وجه دلالة المعجزة فمنهم من زعم انها موضعية وهو ظاهر ما في الارشاد لامام الحرمين وان كان آخر الامر التجأ الى انها عادية تجريبية كواقع له ذلك في البرهان وحاصل دعوى انها موضعية أن المعجزة ترجع الى القول والقول دلالة موضعية ومنهم من زعم انها عقلية وهو قول الاستاذ وحاصله ان الله تعالى خلق الخارق على وفق دعوى الرسالة والتحدى مع المعجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله انه صدق كما يدل اختصاص الفعل المعين على ارادته لذلك قطعنا والصحيح وهو قول الحقين انها تجريبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها اه ثم أورد المصنف مثالا مشهورا في كتب القوم ضرره لشأن الرسول ومرسله سبحانه في تصديقه اياه بايجاد الخارق على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بايجاد المعجزة على وفق دعوى النبوة (مثل القائم بين يدي الملك) أى كتصديق القائم بين يدي ملك من ملوك الدنيا (المدعى على رعيته انه رسول) ذلك (الملك) اليهم وهو مقبل اليهم بحضرة الملك (فانه) أى ذلك المدعى للرسالة عن الملك (مهما قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقا) فيما نقلت عنك من الرسالة الى هؤلاء (فقسم على سر برك ثلاثا واقعد) أى افعل ذلك (على خلاف) عادتك في القيام والقعود (ففعّل الملك ذلك) كما أشار له (حاصل) قطعنا (للمحاضرين) من الرعية (علم ضرورى) قطعى (بان) الملك قد صدقه وانه (نازل منزلة قوله صدقت) وقد اختلف الاصحاب في تصور هذا المثل في غاية المرام لابن البيضاوى ما نصه كما اذا قام رجل من مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول ذلك الملك فطالبوه بالحجة فقال له ان يخالف ذلك الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه له ومفيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير ارباب وفي اللمع لامام الحرمين ووجه دلالتها على صدق النبي انها تنزل منزلة التصديق بالقول ونظيره من الشاهد أن يتصدى ملك للناس ويأذن لهم بالولوج عليه فاذا احتفوا به وأخذ كل منهم مجلسه قام رجل من أهل الجمع وقال انى رسول الملك اليكم وقد ادعت الرسالة بمرأى منه ومسمع وآية رسالتى أن الملك يخالف عادته ويقوم ويقعد اذا استدعيت منه ذلك أيها الملك صدقتى وقم واقعد فاذا فعل الملك ما استدعاه كان ذلك تصديقه له بمنزلة قوله صدقت وفي شرح الحاجبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها كما نجد من العلم من انفسنا عادة من صدق الرجل اذا قام في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول ذلك الملك بالحجة وقال بجتى أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاثا ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه له ويحصل العلم بذلك للمحاضرين للاحتمال وذلك ظاهر وكذا الامر في المعجزة فان الرسول يدعى الرسالة للمكافين ويقول معنى آية صدقتى أن يفعل الله كذا والله يشاهد فعله ويسمع قوله والعلم بذلك لا بد منه ثم يفعل الله جل جلاله ما ادعاه ذلك الرسول فيحصل قطعنا صدقه بموافقة الله اياه حيث فعل ما ادعاه وفي الاعتماد للنسبى فاذا ادعى الرسالة ثم قال آية صدقتى في دعواى في أن الله تعالى أرسلنى أن يفعل كذا ففعل الله ذلك كان ذلك من الله تصديقه له في دعواه الرسالة فيكون ذلك

وذلك مثل القائم بين يدي
الملك المدعى على رعيته أنه
رسول الملك اليهم فانه مهما
قال للملك ان كنت صادقا
فقسم على سر برك ثلاثا
واقعد على خلاف عادتك
ففعّل الملك ذلك حصل
للمحاضرين علم ضرورى
بأن ذلك نازل منزلة قوله
صدقت

كقوله له عقيب دعواه صدقت اذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب ونظيره ان الملك العظيم اذا اذن للذات بالولوج عليه ثم ساق العبارة كسياق المانع سواء ثم قال بعد قوله صدقت والناقض للعادة كما يكون فعلا غير معتاد يكون تعجيزا عن الفعل المعتاد كمنع زكريا عليه السلام عن الكلام اذ المنع عن المعتاد نقض للعادة أيضا اه واقتصر ابن الهمام في المسامرة على قوله ان كنت صادقا فيما نقلت عنك فقم على سر برك على خلاف عادتك الخ لان القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول المصنف كغيره ممن تقدم ذكره فقم على سر برك ثلاثا واقعد الخ ازيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد لك في السرير واجلس مكانا لاتعتاده تصويرا آخر لمخالفة العادة * (تنبيه) * وللملحة على ما قرره أسئلة * الاول قالوا مدعى الرسالة مشارك لنا في النوع والصورة واختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ولا يقبل بمجرد دعواه فان الخبر يحتمل الصدق والكذب واعتمادكم في صدقه على مجرد وقوع الحارق على وفق دعواه كيف يدل مع اننا شاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل اليها بالخواص والسحر والتعزيم والطلسمات واستخار الروحانيات وخدمة الكواكب فهم يتميز ما أتى به عن ذلك بسبب اتصالات فلكية غريبة اطلع عليها * الثاني سلمنا انه فعل الله تعالى لكن لم قلتم انه انما خلقه لتصديقه فظاهر انه ليس كذلك أما على أصول الاشعري فلانهم لا يقولون ان أفعال الله تعالى متوقفة على الاغراض ولا يقع منه شيء عندهم وأما على أصول المعتزلة فنقول لما قلتم انه لا غرض لله تعالى في خلق ذلك الا لتصديق وذلك لا يعرف بشرطه العلم بالعدم لا عدم العلم * الثالث قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واذا كان كذلك فما المانع من أن يخلق ذلك على يد الكاذب للاضلال * الرابع انكم احتجتم بالخارق وبم يعلم ان الذي أتى به هذا المدعى خارق واعلم معتاد في قعر آخر أو يكون عادة متطاولة أو يكون ابتداء عادة تستمر وحينئذ لا يدل * الخامس ادعيتم الدلالة على صدقه ثم قررتم ذلك بأن المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة وتارة قلتم تخصيصه به يدل على ارادة تصديقه بالضرورة وتارة قلتم يدل على صدقه عادة بالضرورة فاذا كان ما لكم الى دعوى فادعوا انه صادق بالضرورة وحينئذ لا يتم مرادكم * السادس انكم ادعيتم الضرورة ثم قسمتم الغائب على الشاهد بالمثال المذكور وما يدل بالضرورة كيف يصح قياسه * السابع ان ما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتوه فان العلم فيه استند الى قضايا حسية مشاهدة فاننا شاهد الملك في الصورة المذكورة وشاهد قيامه وعوده بخلاف مسئلتكم فان الفاعل غائب عنا وذلك يناقض قرائن الاحوال والجواب أن نقول قولكم في السؤال الاول قلتم ان الخوارق يتوصل اليها بسبب من الخواص والسحر وغير ذلك قلنا جميع ذلك لا يسلم مدعيه عن المعارضة بأمثاله ثم من سنة الله تعالى في دفع هذا الاحتمال انه لم يرسل رسولا بآية الا من جنس ما هو الغالب على أهل عصره ليكون معجزهم عن مثله حجة عليهم ألا ترى انه لما كان الغالب في زمان موسى عليه السلام تعلم السحر والتخييل جعل الله تعالى الحية التي تتلف ما صنعوا واعترف أهل الصناعة وهم ألوف ان ذلك لا يتوصل اليه بالسحر فاتموا بالله تعالى وخروا له ساجدين ومعجز أهل الصناعة واعترفهم بذلك أدل دليل على صحة الآية وصدق الآتيه وكذلك لما غلب في زمان عيسى عليه السلام تعلم الطب كان معجزاته احياء الموتى وبراء الاكهم والارض مع اعتراف أهل صناعة الطب وهم الجمع الكثير بمعجزهم عن ذلك واعترفهم دليل على اختصاصه بذلك ولما كان الغالب في زمان الخليل عليه السلام القول بالطبائع وتأثيرات الكواكب كان من آياته قلنا يا ناركوني بردا ولا ما على ابراهيم ولما كان محمد صلى الله عليه وسلم في زمان قوم صناعتهم الفصاحة والنظم والترغى كان أحدهم اذا صنع قصيدة علقها على البيت وقال لا يأتي أحد بمثلا كانت معجزته من ذلك الجنس فجوز البلاء والفصحاء وهم العدد الكثير عن

المعارضة وذلك أدل دليل قاطع على انه محض فعل الله تعالى وليس من المكتسبات قولهم في السؤال الثاني لم قلتم ان الله تعالى انما خلق ذلك للتصديق قلنا لما قرؤناه من الوجهين العقلي والعادي قولهم في السؤال الثالث من مذهبكم ان الله تعالى يضل من يشاء قلنا نعم قولهم بخوروا خلق المعجزة على يد الكاذب قلنا من يرى المعجزة تدل عقلا فلا يجوز ذلك لمافية من قلب الدليل شبهة والعلم جهلا والله يضل من يشاء ولكن لا بالدليل لمافية من قلب الاجناس وقلوب الاحمال ومن زعم ان دلالتها عادية جواز ذلك ولا يمكن عدم وقوعه باستمرار العادات كما نعلم ان الجبيل في وقتنا لم يتقلب ذهابا وبزا وان كان ذلك جازا في قدرة الله تعالى وكذلك نجزم بأن كل انسان نشاهده من أبوين وان جازا في قدرة الله تعالى أن يكون مخلوقا من غير أبوين كما دم وعيسى عليهما السلام وتجوز ذلك لا نعتنا من الجزم ولو وقع ذلك لانسلت العلوم من الصدور قولهم في السؤال الرابع بم علمتم ان ما أتى به خارق واعلمه معتاد في فطر أو عادة متطاولة أو ابتداء عادة قلنا كل عاقل يعلم ان احياء الموتى وقلب العصا نعبانا وانخراج ناقة من مخرة صماء ليس بمعتاد وقولهم لعلمه ابتداء عادة قلنا التحدي وقع بنفس الخارق للعادة فلا يضر بعد ذلك انه دام أو لم يدم ثم هو لا يجب عليهم أن يصدقوا بالآيات التي أتت بها الانبياء وقد مضت ولم يعد مثلها قولهم في السؤال الخامس ادعيتكم الضرورة آخرانها لادعيتهم وهما أولان قلنا كل دليل لا بد أن ينتهي الى الضرورة ولا يمكن دعواها وأولان نحن انما قلنا ان التخصيص يدل على ارادة تصديقه بالضرورة ومن الادلة ما يدل بالضرورة ومنها ما يدل نظرا قولهم في السؤال السادس انكم ادعيتكم الضرورة في وجه الدلالة وقسم الغائب على الشاهد قلنا لم نقس وانما ضربناه مثلا قولهم في السؤال السابع الفرق بين الشاهد والغائب انما شاهدنا الفاعل وأفعاله قلنا نفرض ذلك في ملك من وراء ستر وتصدر باقتضاء مدعى الرسالة عنه افعال نعلم انها لا تصدر الا منه ويستوى حيثئذ المثالان والله أعلم واذا قد علمت ما تقدم فاعلم انه اذا ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل ما أخبر به صلى الله عليه وسلم لانه صادق في مقاليته ونبوتهم من جملته وما أخبر به هو المراد بالسمعيات في كتب أصول الدين ولذا أعقب المصنف وقال

(الركن الرابع في السمعيات)

أي ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل باثباتها (وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه) من أمور الغيب جلالاته وتفصيلاته كان مما يعلم تفصيله وجب اعتقاده وان كان لم يعلم تفصيله وجب أن تؤمن به جملته ونسكل تأويله الى الله ورسوله ومن اختصه الله بالاطلاع على ذلك قال ابن أبي شريف وأما الامامة وما يتعلق بها فانه ليس من العقائد الاصلية بل من الممنات لانها من الفروع المتعاقبة بأفعال المكافين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما نظم في ذلك العقائد تأسيما بالمصنفين في أصول الدين ولا يخفى ان هذا وان تم في نصب الامام لا يتم في كل مجتبه الامامة فان منها ما هو اعتقادي كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الاربعة في الفضل ونحو ذلك هكذا نظم في تلك العقائد (و) هذا الركن أيضا (مداره) أيضا (على عشرة أصول)

(الاصل الاول في الحشر والنشر) هو احباء الخلق بعد موتهم وسوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة أو النار (وقد ورد في ما شرع) يشير الى ما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس انكم محشورون الى الله الحديث ومن حديث سهل يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء الحديث ومن حديث عائشة يحشرون يوم القيامة حفاة الحديث ومن حديث أبي هريرة يحشر الناس على ثلاثة طرائق ولابن ماجه من حديث ميمونة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم اقتنا في بيت المقدس قال أرض المحشر والمنشر الحديث واسناده جيد (وهو حق) ثابت بالحكايا والسنة معلوم بالضرورة من هذا الدين (وتصديقه) به (واجب) ولا خلاف بين الشرائع في الاصول الاعتقادية انما الاختلاف بينها في الفروع فكل ما ورد في

(الركن الرابع في السمعيات)
 الله عليه وسلم فيما أخبر عنه
 ومداره على عشرة أصول)*
 (الاصل الاول في الحشر والنشر)
 والنشر وقد ورد به ما
 الشرع وهو حق والتصديق
 بهما واجب

شربعتنا في أصول العقائد فهو كذلك في كل ملة (لأنه في العقل ممكن) أشار به إلى دليل الجواز والامكان
 أما الجواز فانه ضروري عند العقلاء جميعا وأما الامكان فانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وذلك ظاهر قطعا
 ولا غيره إذا لاصل عدم الغير ومن ادعاه فعليه به وكل ما كان كذلك فهو جائز يمكن وأيضا المعدوم الممكن
 قابل للوجود ضرورة فالوجود الأول حاصل في الابتداء أن أقاده فزيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو
 شأن سائر القوابل من تحصيل ملكة قبول الانصاف لأجل حصول المناسبة بالفعل فقد صارت قابلية
 للوجود ثانيا أقرب واعادته على الفاعل أهون ويمكن أن يكون إلى هذه الإشارة بقوله تعالى وهو الذي
 يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وإن لم يفده زيادة الاستعداد فاعلم بالضرورة أنه لا ينقص عما
 هو عليه من قابلية الوجود بالذات في جميع الاوقات وذلك هو المطلوب (و) اختلف أهل السنة والجماعة
 في (معناه) فقيل هو (الاعادة بعد الافناء) أي الإيجاد بعد الاعدام وقيل هو الجمع بعد تفرق الاجزاء
 وعلى الأول اتفاق أكثرهم والعقلاء والحذاق من غيرهم (وذلك) سواء كان القول الأول والثاني
 (مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء) أي أن المعاد مثل المبدأ بل هو عينه لأن الكلام في اعادة المعدوم
 ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنع في وقت للقطع بأنه لا أثر للاوقات فيما هو بالذات وتوقف امام
 الحزمين حيث قال يجوز عقلا لأن تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى فتزول أعراضها المعهودة ثم تعاد
 هينها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحد هما ولا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجزاء التراب ثم يعاد
 تركيبها على ما عهد ولا يستحيل أن يعدم منها شيء ثم يعاد وأنه أعلم قال ابن الهمام في المسابقة مع شرحه
 والحق أن الجواهر التي منها تأليف البدن تنعدم كلها الأبعاض منها منصوصا عليه في الحديث الصحيح
 وهو عجب الذنب فيمارواه البخاري ومسلم وأحمد وابن حبان والمسئلة عند المحققين ظنية ومن صرح بذلك
 المصنف نفسه أي الغزالي في الاقتصاد حيث قال فإن قيل فاستقولون أن تعدم الجواهر والأعراض ثم تعادان
 جميعا أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع دليل
 قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات يعني أن الأدلة الواردة ظنية اه ثم قال ابن الهمام والحق في المسئلة
 بحسب ما قامت عليه الأدلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق من الأجزاء الأوجه
 فانه إنما يكون كذا بعينه أو كذا للحكم باستحالة خلافه لأن خلافه ممكن لشمول القدرة الإلهية لكل
 الممكنات وكل منها أمر ممكن أما المكان تأليف ما تفرق فظاهر كبر وأما إمكان اعادة ما انعدم فلان الاعادة
 أحداث كالابداع الأول وغايته طريان العدم على المبدع أولا لتغييره كانه لم يحدث وقد تعلقت القدرة
 بإيجاده من عدمه الطارئ ومعنى الاعادة الموجود ثانيا هو الموجود الأول بل هو بعدها عينه لا مثله
 لان وجود عينه أولا إنما كان على وفق تعلق العلم بوجوده والغرض أن الموجودات بعد طريان العدم
 عليها ثابتة في العلم متعلقة في الازل بإيجادها الوقت وجودها اه والدليل على جواز الاعادة ما أشار إليه
 نصوص الكتاب وغوى الخطاب من نسبة الاعادة بالانشاء الأولى إذا جاز على الشيء جاز على مثله (قال
 الله تعالى) وضرب لنا مثلا وننسى خلقه (قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة)
 وهو بكل خلق عليم (فاستدل بالابتداء على الاعادة) اعلم أن الاعادة لا تستدعي الأمرين أحدهما
 إمكان المعاد في نفسه وإمكان الممكنات لنفسها أو لازم لنفسها ولازم لنفسه لا يفارق والآخر التسلسل
 والثاني عموم العلم والقدرة والإرادة وقد ثبت عمومها لله تعالى وقد نبه الله تعالى على هذه الدلالة بالآية
 المذكورة فهي مع إيجازها قد دللت على صحة الاعادة وعلى الجواب عن شبه المنكرين أما وجه الدلالة
 فقوله ونسى خلقه وقوله قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وأما شبه الخصوم فنحن استبعادهم أحياءها بعد
 اختلاطها ورد ذلك بقوله وهو بكل خلق عليم ومن شبههم أيضا أنهم إذا صارت ترابا فقد تغير طبعها عن
 طبع الحياة إلى الضد فقطع هذا الاستبعاد بقوله الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ومن شبههم قول

لأنه في العقل ممكن ومعناه
 الاعادة بعد الافناء وذلك
 مقدور لله تعالى كابتداء
 الانشاء قال الله تعالى قال
 من يحيي العظام وهي رميم
 قل يحييها الذي أنشأها
 أول مرة فاستدل بالابتداء
 على الاعادة

الفلاسفة ان المعاد الجسماني باطل لامتناع عدم السموات والارض ورد ذلك بقوله أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم (وقال عز وجل ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان) أى إيجاد من عدم لم يسبقه وجود (فهو ممكن كابتداء الاول) وليس ممتنع لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته والالم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثانى واذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة فى انتفاء وجوبه فيكون محكوما هو المطلوب وقد تقدم وقد شهدت قواطع بالحشر والنشر والانبعاث للحساب والعرض والعقاب والثواب وذلك مذكور فى الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل فى نحو ستمائة موضع * (تنبيه) * قال شارح الحاجبية اعلم أن المراد بالاعادة البدنية انما هو الاجزاء الاصلية التى هى حاصلة وباقية من أول العمر الى آخره لا الاجزاء الزائدة التى تحصل من الغذاء فينبو بها البدن زيادة أو تذهب من المرض فيذبل البدن نقصانا والى تلك الاجزاء الاصلية الاشارة بقوله عليه السلام كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وهم هذا يندفع ما قيل لو أكل انسان انسانا فاما أن يعاد معا ولا والكل باطل اما حالته أو مخالفتها اجزاءكم من أن يجيع بنى آدم يعادون فيقال المعاد من الآكل والمأكول هو أجزاءه الاصلية وأما ما زاد على ذلك هو أصل فى غيره فيعاد اليه فيعود له اذ كل محفوظ عليه أصله فخرجه ورده اليه الذى يخرج الخبء فى السموات والارض ويعلم ما يخفون وما يعلنون لا يقال الاجزاء الاصلية لا ينفى مقدارها بمقدار ما يكون عليه الانسان من المقدار عند الموت مع ان المعلوم قطعا بالاجماع هو انه لا بد أن تكون الاعادة على الهيئة التى فارق عليها الانسان الدنيا لا نقول الاجزاء هى المعادة لكن القادر المختار كما انه بقدرته مد مقدار الانسان بزيادة تلك الاجزاء الغذائية فهو تعالى قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة بأجزاء أخر اختراعية حتى يحصل الهيئة فان قيل الشئ مع الشئ شئ غييره مع شئ آخر وعلى ما ذكر لا يكون البدن المعاد هو بعينه السكان يوم الفراق بل هو مثله لاعتينه مع ان الاجماع على اعادة العين قلنا هو مثله من حيث المقدار بعينه باعتبار تلك الاجزاء الاصلية وهو المراد بالعينية اذ لو لم يرد بالعينية ذلك لم يكن المعذب والمنعم هو عين الانسان المفارق بل مثله لما ثبت ان الكافر يكون نمرسه فى النار كجبل أحد وان المؤمن يدخل فى الجنة على طول أبيه آدم عليه السلام وهو صحيح وبهذا التحقيق صرح ما وجد من اطلاق بعض أهل السنة كسبعة الاسلام والعز بن عبد السلام من ان المعاد مثل البدن مع اتفاق أهل السنة على ان المعاد هو بدن الانسان بعينه وان المراد بذلك البدن عيناهو البدن الماركب من الاجزاء الاصلية الباقية من أول تعلق الروح الى انفصالها فى الدنيا والمراد بالمثل هو البدن الماركب من تلك الاجزاء الاصلية مع الاجزاء الزائدة عليه الاختراعية فلا تعارض اه قلت هذه المسئلة تختلف فيها بين أهل السنة قبل ان الحشر جسماني فقط وهذا بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار فى البدن كماء الورد فى الورد فالعادل من الروح والبدن جسم فلا يعاد الا الجسم وعليه أكثر المتكلمين ودليلاهم قوله تعالى فادخلنى فى عبادى والتجرد بنافيه وعند مسلم من رواية مسروق عن ابن مسعود رفعه أرواح الشهداء فى أجواف طير خضر لها فتاديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى الى تلك الفتاديل وقيل روحانى جسماني بناء على القول بأن الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حاله فى الجسم بل يتعلق به تعلق ان تدبير والتصرف لا تنفى بفناء البدن ترجع الى البدن لتعلقه به والى هذا القول مال أبو منصور الماتريدى ووجه الاسلام والراغب وأبو زيد الدبوسى والخلمى وكثير من الصوفية والشيعة ولهم أيضا طواهر تمسكوا بها والمسئلة ظنية لا قاطع فيها وقال شارح المقاصد قد بالغ الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كبير من الاوهام ووقع فى ألسنة العوام انه يذكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به فى مواضع من الاحياء وغيره وذهب الى أن انكاره كفر ثم قال عقب ذلك فى شرح المقاصد

وقال عز وجل ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان فهو ممكن كابتداء الاول

نعم بما عيل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعاد الى ان . معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع إعادة المعدوم بعينه اه وقد أنكر ابن أبي شريف أن يكون الغزالي قائلا بان المعاد مثل الاول وأورد نصا من الاقتصاد له ما يدل على انه يقول بان المعادين الاول ورد فيه على الفلاسفة قولهم بقاء النفس التي هي غير متخيزة فليتنامل في ذلك لتمييز معتقده عن معتقد الفلاسفة

*** (فصل) *** وأما المحدث فخاله لا يخرج عن أحد القولين في الاعادة اذ الأدلة السمعية متعارضة وهو لا يخرج عن أدلة السمع خصوصا في هذه المسئلة وأما الصوفي فيقول لاشك ان صور الممكنات بالنسبة الى الانسان خير أو وسيلة اليه ونيل ذلك لذو كمال وشر أو وسيلة اليه ونيل ذلك الم وكل منها غير متناه اذ مرجع ذلك الى صور الممكنات وهي غير متناهية ثم ان الله عز وجل خلق الانسان على هيئته بحيث يكون قابلا لنيل تلك الكمالات التي تقتضيها قواه تعلق به بالحصل كماله وتلك الكمالات التي تقتضيها قواه غير متناهية اذ هي راجعة الى صور الممكنات وصور الممكنات التي لا تنهاى لا يمكن حصولها دفعة بقضى حصول ما لا يتناهى في الوجود دفعة ولا في زمان متناه والالزم حصول ما لا يتناهى فيما يتناهى وكل ذلك محال ونيل تلك الكمالات لا بد أن يحصل لهذا النوع الانساني قطعا عملا باستعداده ولانه لو لم يحصل فاما أن يكون لان ذلك الحصول متمتع وهذا باطل والانعكاس الممكن محالا ونحن نقطع بإمكان ذلك واما لعدم تمكين الفاعل المختار من ذلك وهذا أيضا محال لما تقرر من انه تعالى على كل شيء قدير وان مقدوراته لا تنهاى واما لعدم القبول التام الذي يكون به ذلك وذلك أيضا باطل لان القبول التام داخل تحت المقدورات الكمالية لان ما يتوقف عليه الكمالات كمال وهو موقوف على مجرد القبول وذلك حاصل للانسان نجده من نفوسنا ثم من المعلوم قطعا أن هذا التركيب البدني الكائن في يوم الدنيا لا يمكن أن تحصل معه تلك الكمالات لان جهة انقضاء المدة ولا من جهة المراحل المضاد فاقضت الحكمة الالهية وأعطت الشواهد الوجدانية وحقت القواطع السمعية أن لا يكون ذلك الامع تركيب آخر أبدي مناسب لتحصيل تلك الكمالات الابدية في زمان ليسع تلك الممكنات وذلك هو عود الابدان على الصورة الآدمية الاولية في الازمان المسماة بالدار الآخرة أخرى ثم جعلت الدنيا مهيئة لاحد الاستعدادين اما لاستعداد نيل الخيرات وذلك بالمعرفة بالله والعمل بطاعته واما لاستعداد نيل الضد وذلك بالجهل بالله وعدم العمل بطاعته وانما كان كل من العلم والجهل يعطى ذلك لان نور المعرفة اذا حصل أفاد تنوير جملة الانسان وظلمة الجهل اذا حصلت أفادت ظلمة جهل الانسان والنور مناسب لنور الجنة وظلمة الجهل مناسبة لظلمة النار فاعلم ذلك واما أن تكون تلك الاعادة وحصول ذلك التركيب الذي به تكون هذه الكمالات هل هو بعد اعدام أو بعد تفرق فالحال يمكن ولا يبعد أن يكون الواقع مشتملا على كل من ذلك وبين ذلك يقول والله الهادي (الاصل الثاني سؤال منكر ونكير) وهما كما تقدم شخصان أسودان أزرقان مهيان هائلان شعورهما الى أقدامهما كلامهما كالرعد القاصف وأعنيهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد قال الامام أبو منصور البغدادي انما سمى الملك منكرا لان الكافر ينكره اذا رآه وسمى الآخر نكيرا لانه هو الذي ينكر على الكافر فعله وقد أنكرهما النكعي من المعتزلة وهو مردود عليه كيف (وقد ورد به) أي بالسؤال وفي بعض النسخ منهما أي بالانكار والنكير (الانخبار) الصحيحة (فيجب التصديق به) وهل هذا السؤال عام لكل مؤمن وغيره أو مختص بمن يغلب عليه منكر من عمله أو نكير من قلبه والاقل عليه جمهور العلماء والثاني قول بعض علماء المغرب وعليه يعتمد سيدي أبو الحسن الحراني أما الانخبار فأنخرج الترمذي وصححه وابن حبان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه اذا قبر الميت أو قال أحدكم أتاه ملكان أسودان أزرقان

*** (الاصل الثاني) * سؤال منكر ونكير وقد وردت به الانخبار فيجب التصديق به**

يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير الحديث وفي الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه أن العبد اذا وضع في قبره وقول عن أصحابه وانه ليسمع قرع نعالهم أناد ملكان فيقعدانه الحديث وفي رواية البيهقي أنه منكر ونكير وغيرهما من الاخبار التي صحت أخرجهما أصحاب السنن والمسند ما بين مقلولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (لانه يمكن) أي هو من مجوزات العقول والله تعالى مقتدر على احياء الميت وأمر الملك بسؤاله عن ربه ورسوله وكل ما جوزه العقل وشهده به السمع لزم الحكم بقوله وذهب الجهمية والخوارج أن احياء الاموات لا يكون الا في القيامة وهؤلاء منكرون عذاب القبر وسؤال منكر ونكير والى هذا القول ذهب ضرار بن عمرو وبشر المريسي والكوفي وعامة المعتزلة والنجارية وقال ضرار المنكر هو العمل السيئ ونكير هو النكير من الله تعالى على صاحب العقل المنكر وقالوا ان ذلك يقتضي اعادة الحياة الى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وادراك الالدة والالم وذلك منتف بالمشاهدة وقد شرع المصنف في الرد عليهم بقوله (اذ ليس يستدعي ذلك الا اعادة الحياة الى جزء من الاجزاء الذي به فهم الخطاب) ورد الجواب والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع عوالمها بل الخبرة من باطن قلبه (وذلك) أي احياء جزء يفهم الخطاب ويحجب (يمكن في نفسه) مقدور وأمر البرزخ لا تقاس بأمور الدنيا ثم شرع المصنف في الرد على منكري السؤال وعذاب القبر فقال (ولا يدفع ذلك بالشاهد من سكون أجزاء الميت وعدم تسماعنا للسؤال) تقرير السؤال ان الالدة والالم والتكلم كل منها فرع الحياة والعلم والقدرة والحياة بلائبة اذ هي قد فسدت وبطل المزاج وان الميت نراه ساكنا لا يسمع سؤالنا اذ ساكناته ومنهم من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا تعقل حياته وسؤاله والجواب أن هذا مجرد استبعاد بخلاف المعتاد وهو لا ينبغي الامكان فان ذلك يمكن اذ لا يشترط في الحياة السمة ولو سلم جاز أن يحفظ الله تعالى من الاجزاء ما يتأني به الادراك ولا يمتنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك (فان النائم ساكن بظاهرة و) هو مع ذلك (يدرك بباطنه من الالام) والذات ما يحس بتأثيره عند التنبيه كالمضرب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج مني من جاع رآه في منامه (وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده) الحال ان (من حوله) من الصحابة أو من هو مزاجه في مكانه كعائشة رضي الله تعالى عنها اذ كانت معه بفراش واحد (لا يسمعون ولا يرونه) وقد أخرج البخاري ومسلم من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما يا عائشة هذا جبريل يقرئك السلام فقلت وعليه السلام ترى ما لا أرى قال العراقي وهذا هو الغلب والا فقدر رأي جبريل جلالة من الصحابة منهم عروا بنه عبد الله وكعب بن مالك وغيرهم اه وهذا الذي ذكره من سماع السؤال ورد الجواب رأي لم يشاهد وانما قلناه لان الادراك والاسماع بخلاف الله تعالى وقد قال الله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء (فاذا لم يخلق لهم) أي لبعض الناس (السمع والرؤية لم يدركوه) كما دل عليه قوله تعالى السابق ذكره * (تنبيهه) * والاصح أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يسنلون في قبورهم لعل مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ولعصمتهم وكذلك الشهداء كافي صحيح مسلم وسنن النسائي وكذلك أطفال المؤمنين لانهم مؤمنون غير مكلفين واختلاف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره فلم يحكموا فيهم بسؤال ولا بعده ولا بانهم من أهل الجنة ولا من أهل النار وقد وردت فيهم أخبار متعارضة بحسب الظاهر فالسبيل تفويض أمرهم الى الله تعالى لان معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي وقد نقل الامر بالامساك عن الكلام في حكم الاطفال في الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير وغيرهما وضعف صاحب الكافي رواية التوقف عن أبي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه ان أطفال المشركين في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله أعلم بما

لانه يمكن اذ ليس يستدعي
الا اعادة الحياة الى جزء من
الاجزاء الذي به فهم الخطاب
وذلك يمكن في نفسه ولا
يدفع ذلك ما يشاهد من
سكون أجزاء الميت وعدم
سماعنا للسؤال له فان النائم
ساكن بظاهرة ويدرك
بباطنه من الالام
والذات ما يحس بتأثيره
عند التنبيه وقد كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم
يسمع كلام جبرائيل عليه
السلام ويشاهده ومن
حوله لا يسمعون ولا يرونه
ولا يحيطون بشئ من علمه
الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم
السمع والرؤية لم يدركوه

كانوا عاملين وقد حكى الامام النووي فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر انهم في النار والثاني التوقف والثالث الذي صححه انهم في الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم عليه السلام ليلة المعراج في الجنة وقوله اولاد الناس وفي اطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لا تطيل بذكرها وباللغة التوفيق (الاصل الثالث عذاب القبر) ونعيمه (وقد ورد الشرع به) قرآنًا وسنة وأجمع عليه قبل ظهور البدع علماء الامة (قال الله تعالى) في آل فرعون وحاق بالفرعون سوء العذاب (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال في قوم نوح مما خطبائهم أغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب من غير مهلة (واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر) أخرجه البخاري ومسلم من حديث عائشة وأبي هريرة رضي الله عنهما ولهما أيضا من حديث عائشة رفعته انكم تفتنون أو تعذبون في قبوركم وعند مسلم ان هذه الامة تنبلي في قبورها فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه ثم أقبل النبي صلى الله عليه وسلم بوجهه عليه فقال تعوذوا بالله من عذاب القبر وأما الاستعاذة بالسلف الصالح منه فكثير على اختلاف طبقاتهم من راجع الحلية ظفر بمجموع المقصود وكذلك ورد في نعيم القبر من الكتاب والسنة ما يبعث ثبوته ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه وامتناءه بالروح والريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا من العذاب والنعيم محمول على الحقيقة عند العلماء (وهو ممكن فيجب التصديق به) لانه من محوورات العقول وشهد به السمع فلزم الحكم بقوله ثم شرع في الرد على المنكرين وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي وجاعة من المعتزلة فقال (ولا يمنع من التصديق به) والايمان بشيئته (تفرق أجزاء الميت في بطون السباع) في البر والسمك في البحر (وحواصل الطيور) وأقاصي الخوم وقد جاز أن يحفظ الله تعالى من الأجزاء ما يتأق به الإدراك وان كان في بطون السباع وتغور البحار وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبره (فان المدرك لالم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على إعادة الإدراك اليها) ومن سلم اختصاص الرسول برؤية الملك دون القوم وتعاقب الملائكة فينا وآمن بقوله تعالى في الشيطان انه براكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم - وجب عليه الايمان بذلك كيف والانسان النائم يدرك أحوال من السرور والغم من نفسه ونحن لانشهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وتغير اعادات والله أعلم * (تنبيه) * وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به الالم واللذة من الحياة تردد كثير من الأشاعرة والخنفية في إعادة الروح فقالوا لا تلازم بين الروح والحياة الا في العادة ومن الخنفية القائمين بالمعاد الجسماني من قال بانه توضع فيه الروح وأما من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا فيحتمل أن يكون قائلا بتعبد الروح وجسمانياتها ولا يخفى ان مراده بالتراب أجزاء الجسد الصغار لا يجملتها ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية بل التفويض الى الخالق جل وعز (الاصل الرابع الميزان) وقد تقدم للمصنف في أول العقيدة تحديده فقال ذو الكفتين واللسان وصفته في العلم انه مثل طباق السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدرته الله تعالى والصبح يومئذ ثقيل الذر والخر دل تحقيق انمام العدل وتطرح صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها بفضل الله تعالى وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله تعالى وقد تقدم شرح هذه السكاهات وما يتعلق بها فأغنانا عن ذكره ثانيا والمقصود هنا بيان انه حق ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به (قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري اختلف في ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد ان لكل شخص ميزانا أو لكل عمل ميزانا فيكون الجمع

* (الاصل الثالث) *
عذاب القبر وقد ورد الشرع به قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر وهو ممكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تفرق أجزاء الميت في بطون السباع وحواصل الطيور فان المدرك لالم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على إعادة الإدراك اليها * (الاصل الرابع) *
الميزان وهو حق قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة

حقيقة أوليس هناك الاميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الاعمال أو الاشخاص (وقال تعالى فمن ثقلت موازينه) فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كقوله تعالى كذبت قوم نوح المرسلين مع انه لم يرسل اليهم الا واحد والذي يترج انه ميزان واحد ولا يشكل بكثرة من يوزن عمله لان أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا والقسط العدل وهو نعت الموازين وان كان مفردا وهي جمع لانه مصدر قال الطيبي في القسط العدل وجعل وهو مفرد من نعت الموازين وهي جمع لانه كقولك عدل رضا وقال الزجاج المعنى ونضع الموازين ذات القسط وقيل هو مفعول من أجله أى لاجل القسط واللام في قوله ليوم القيامة للتعليل مع حذف مضاف أى لحساب يوم القيامة وقيل هو بمعنى في كذا خرم به ابن قتيبة واختاره ابن مالك وقيل للتوقيت كقول النابغة

توهمت آيات لها فعرفتها * لسته أعوام وذا العام سابع

وذ كر حنبل بن اسحق في كتاب السنة عن أحمد بن حنبل انه قال ردا على من أنكر الميزان ما معناه قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وذ كر النبي صلى الله عليه وسلم الميزان يوم القيامة فمن رد على النبي صلى الله عليه وسلم فقد رد على الله عز وجل اه ومثله قول الله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين جمع ميزان أو جمع موزون جرى صاحب الكشاف والبيضاوي على الثاني وكثير من المفسرين على الأول وقال الزجاج أجمع أهل السنة على الاعيان بالميزان وان أعمال العباد توزن يوم القيامة وان الميزان له لسان وكفتان وتعمل بالاعمال وأنكر المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل نفا لقوا الكتاب والسنة لان الله تعالى أخبرانه يضع الموازين القسط لوزن الاعمال لتري العباد أعمالهم ممثلة ليكونوا على أنفسهم شاهدين وقال ابن فورك أنكرت المعتزلة الميزان بناء منهم على أن الاعراض يستحيل وزنها اذ لا تقوم بأنفسها قال وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس أن الله تعالى يقليب الاعراض أجساما فيزينها اه وقد ذهب بعض السلف أن الميزان بمعنى العدل والقضاء فأسند الطبري من طريق ابن أبي نجیح عن مجاهد في قوله تعالى ونضع الموازين القسط قال انما هو مثل كما يحمر الوزن كذلك يحمر الحق ومن طريق ليث بن أبي سليم عن مجاهد قال الموازين العدل والراج ما ذهب اليه الجمهور وقال الطيبي انما توزن الصحف وأما الاعمال فانها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة والحق عند أهل السنة أن الاعمال حينئذ تجسد أو تجعل في أجسام فتصير أعمال الطائعتين في صورة حسنة وأعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن ورجح القرطبي ان الذي توزن الصفات التي يكتب فيها الاعمال ونقل عن ابن عمر قال توزن صفات الاعمال قال فاذا ثبت هذا فالصحف أجسام فيرتفع الاشكال ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه وفيه فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة اه والصحيح أن الاعمال هي التي توزن وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن وفي حديث جابر رفعه توضع الموازين يوم القيامة فتوزن الحسنات والسيئات فمن رجت حسناته على سيئاته مثقال حبة دخل الجنة ومن رجت سيئاته على حسناته مثقال حبة دخل النار قيل فمن استوت حسناته وسيئاته قال أولئك أصحاب الاعراف أخرجه خزيمة في فوائده وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه موقوفا وقد ذهب المصنف في العقيدة الصغرى وهنا الى أن الموازين صفات الاعمال وتبعه ابن الهمام في المسامرة مشيرا الى وجه الوزن بقوله (وروجه) أى الوجه الذى يقع عليه وزن الاعمال (ان الله تعالى يحدث في صفات الاعمال وزنا) وفي

وقال تعالى فمن ثقلت موازينه
فأولئك هم المفلحون ومن
خفت موازينه الآتية
ووجهه أن الله تعالى
يحدث في صفات الاعمال
وزنا

المسيرة ثقلا وعبارة المصنف في الاقتصاد خلق الله في كفتها ميلا (بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى) وعبارة الاقتصاد بقدر رتبة الطاعات ففي نص المصنف في الاقتصاد تصریح بأن الذي يخلق ميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في حرم الصيغة هذا اعتراض ابن أبي شريف على شيخه وهو غير متجه عند القائل (قتصر مقدار أعمال العباد معلومة) مثله (للعباد) ليكونوا على أنفسهم شاهدين وعبارة المصنف في الاقتصاد فان قيل أي فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة ثم ساق الجواب وقال به ذلك مانصه ثم أي بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله و يعلم انه يجزي بعمله بالعدل أو متجاوز عنه بالظلم وقد نلخص هذا الجواب هنا فقال (حتى يظهر العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب) وقوله حتى غاية لقوله يحدث في صحائف الاعمال وزنا وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أرباب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في سرور أولئك ونزى هؤلاء * (فائدة) * روى الالالكافي في كتاب السنة عن حذيفة موقوفان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام * (الاصل الخامس الصراط) * وهو ثابت على حسب مناطق به الحديث (وهو جسر ممدود على متن جهنم) يرد الاقنون والاخرن فاذا تكاملوا عليه قيل وقفوهم انهم مسؤولون اخرج البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رفعه وتضرب الصراط بين ظهري جهنم ولهما من حديث أبي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم (أذن من الشعر وأخذ من السيف) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد بلفظ بلغني انه أذن من الشعر وأخذ من السيف ورفع أجد من حديث عائشة والبيهقي في الشعب والبعث من حديث أنس وضعفه وفي البعث من رواية عبيد بن عمير مرسل ومن قول ابن مسعود الصراط كحد السيف وفي آخر الحديث ما يدل على انه مرفوع قاله العراقي وقول أبي سعيد بلغني له حكم المرفوع اذ مثله لا يقال من قبل الرأي وقول ابن مسعود أخرجه الطبراني أيضا بلفظ وضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض مزلة وأخرج الحاكم من حديث سلمان رفعه بوضع الميزان يوم القيامة الحديث وفيه ووضع الصراط مثل حد الموصى وقد أنكرت المعتزلة الصراط وقالوا عبور الخلائق على ما هذه صفته غير ممكن وجعلوا الصراط على الصراط المستقيم صراط الله تعالى وهذا التأويل يأباه ما (قال الله تعالى) في كتابه العزيز مخاطبا للملائكة احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤولون) وقد أجمع المفسرون على تفسيره بما ذكرناه وجاء وصفه في الحديث وعلى جنبه خطاطيف وكلايب وسألت عائشة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت اذا طويت السماء وبدلت الارض غير الارض فأين الخلق يومئذ فقال على جسر جهنم قال القاضي في الهداية قال ساف الامة الصراط صراطان صراط الدين والثاني جسر على متن جهنم وهو قول أئمة الحديث والفقهاء وحكى عن أبي الهذيل وابن المعتز انهما قال لا يجوز ذلك ولكن لا يقطعان به سمعا واختلف القول من الجبائي وابنه فأنبتاه نارة ونفيا أخرى وقال على القول باثباته وإيجاب إثابة المؤمنين ان المؤمنين يعدل بهم عنه إلى الجنة ولا يجوز أن يلحق المؤمنين من العبور عليه شيء من الألم ومن أوجب تأويله قال ما ورد بخلاف الممكن يجب تأويله وأجاب امام الحرمين بأنه لا مانع منه عقلا وانما ذلك خلاف المعتاد وقد أشار المصنف إلى ذلك فقال (وهذا ممكن) أي وضع الصراط على الصفة المذكورة وورد الخلائق آياه أمر ممكن وورد على وجه الصحة ورواه ضلالة (فيجب التصديق به) ثم أشار بالرد على المعتزلة في قولهم كيف يمكن المرور على ما هذه صفته بقوله (فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للانسان قدرة المشي في الهواء ولا يخلق في ذاته هو إلى أسفل ولا في الهواء انحرافا وليس المشي على الصراط بأعجب من هذا كما ورد في الصحيحين ان رجلا قال يا نبي الله كيف يحسر

بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى فتصير مقدار أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب * (الاصل الخامس) * الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أرفق من الشعرة وأحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤولون وهذا ممكن فيجب التصديق به فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط

الكافر على وجهه يوم القيامة فقال أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة وفي الصحيحين فيمؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكأجود الحيل والركاب فنجاح مسلم ومخدوش ومرسل ومكدوش في نار جهنم * (تنبيه) * ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى وإن منكم الاواردة هو بذلك فسر ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم نتجى الذين اتقوا فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا أي يسقطون وفسر بعضهم الورود بالدخول وأسندوه الى جابر رفعه أخرجه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكنى والبيهقي

* (فصل) * لم يذكر المصنف هذا الحوض وذكره في عقيدته الصغرى وهو حق من شرب منه شربة لم يظأ بعدها أبدا وجاء ذكره في الاخبار الصحيحة وعرضه وطوله وعدد أباريقه يشرب منه المؤمنون بعد جواز الصراط على الصحيح كما ذهب اليه المصنف وفي الحديث الذي يروى أن الصحابة قالوا أين نطلبك يا رسول الله يوم المحشر فقال على الصراط فإن لم تجدوني فعلى الميزان فإن لم تجدوني فعلى الحوض يلوح على الترتيب الصراط ثم الميزان ثم الحوض وهي مسألة توقف فيها أكثر أهل العلم * (الاصل السادس) * (ان الجنة والنار) حقان ممكنتان لانه أمر ضروري من جهة العقل واقعتان لما دل به السمع وهو ضروري من الدين اذ الكتاب والسنة وآثار الامة مملوءة بذلك ولا يتوقف فيه الا كافر وانهما (مخلوقتان) الا أن اتفق على ذلك أهل السنة والجماعة عملا بالقرآن وما ورد في ذلك من الآثار وافقنا في ذلك بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسن البصري وبشر بن المعتمر وقال بعضهم كأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين انهما مخلقتان يوم القيامة قالوا لان خلقهما ما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهرنا نقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد والدليل على وجودهما الا أن الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين في أي كثيرة ظاهرة في وجودهما الا أن (فقوله تعالى أعدت دليلا على انهما مخلوقة) الا أن (فيجب احرازه على الظاهر اذ لا استحالة فيه) وكون الشيء مهيا ومعدا لغيره فرع وجوده وكذا قصة آدم وحواء أسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما الى أن قال وطعنا بخصفان عليهما من ورق الجنة وجل مثله على بستان من بساتين الدنيا كما زعمه بعض المعتزلة يشبهه التلاعب أو العناد اذ المتبادر من لفظ الجنة باللام العهدية في اطلاق الشارع ليس الا الجنة الموجودة في السنة وظواهر كثيرة من الكتاب والسنة تصيرها قطعية باعتبار دلالة مجموعها وأجمع الصحابة على فهم ذلك من الكتاب والسنة ومن شبه المعتزلة قالوا لو خلقنا الهلكا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجتماع على دوامهما والجواب تخصيصهما من عموم آية الهلاك جمع بين الأدلة (ولا يقال) من طرف المعتزلة (لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء) لانه عبث فلا يليق بالحكيم والجواب ان نفي الفائدة في خلق الجنة الا أن ممنوع اذ هي دار نعيم أسكنها تعالى من بوحده وبسببه بلا فترة من الخور والولدان والطير وقدرى الترمذي والبيهقي من حديث علي رفعه أن في الجنة مجتمعا للخور والعين يرفعن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثلها يقطن نحن الخالدات فلا نبديد الحديث وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى ومن هذا ذهب الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى أن الخور العين لا يمتن بها وانهم فيمن استثنى الله بقوله فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء فهذه فائدة ترجع الى غيره على أن نفي الفائدة في تعقل الزاعم لا ينفي وجود الحكمة في نفس الامروان لم يحط بها علما (لان الله تعالى لم يسئل عما يفعل وهم يسئلون) ثم اختلف العلماء في محلها والاكثر على أن الجنة فوق السموات عملا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام في وصف جنة الفردوس سقفها عرش الرحمن وعلى ان النار تحت الارض وهذا لم يرد فيه نص صريح وانما هي ظواهر الحق في ذلك تفويض العلم الى الله

* (الاصل السادس) *
أن الجنة والنار مخلوقتان
قال الله تعالى وسارعوا الى
مغفرة من ربكم وجنة
عرضها السموات والارض
أعدت للمتقين فقوله
تعالى أعدت دليل على انها
مخلوقة فيجب احرازه على
الظاهر اذ لا استحالة فيه
ولا يقال لا فائدة في خلقهما
قبل يوم الجزاء لان الله
تعالى لا يسئل عما يفعل
وهم يسئلون

وبالله التوفيق * (الاصل السابع) * في الامامة والبحث فيها من مهمات هذا العلم ولما ذكر المصنف لفظ الامام وهو ذوالامامة لزم بيانه او هي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ونصب الامام واجب على الامة سمعنا لا عقلا خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالسكبي وأبي الحسين عقلا وسمعنا وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فعل فقال فريق من هؤلاء لا يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس وأما كون الوجوب على الامة تخالف فيه الاسماعيلية والامامية فقالوا لا يجب عليهما بل على الله تعالى الآن الامامية أو جوبها عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أو جوبه ليكون معرفته وصفاته واذ قد علمت ذلك فاعلم (ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق (هو أبو بكر) الصديق باجتماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) بن الخطاب باستخلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بن عفان بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم علي) بن أبي طالب بمبايعة أهل الحل والعقد (رضي الله عنهم) أجمعين (ولم يكن) عند جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام) بعده (أصلا) فصاحليا الاما زعم بعض أصحاب الحديث انه نص على امامة أبي بكر فصاحليا وعزى الى الحسن البصري انه نص على امامته نصا خفيا أخذ من تقديمه اياه في امامة الصلاة والى الشيعة فانهم قالوا نص على امامة علي بعده فصاحليا ولكن عندنا معاشر أهل السنة كان يعلم لمن هي بعده باعلام الله تعالى اياه دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه واذ علمها فاما أن يعلمها أمر واقع عام واقفا للعق في نفس الامر أو مخالفا له وعلى أي الحالتين لو كان المفترض على الامة مبايعة غير الصديق لبأخ صلى الله عليه وسلم في تبليغه بأن ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان والشهرير (ولو كان) لكان أولى بالظهور من نصبه آحاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد) وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان (ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا) مع ان أمر الامامة من أهم الامور العالمة لما يتعلق به المصالح الدينية والدينية لا تنظام أمر المعاش والمعاد (واذا ظهر) النص على امامة أحد (فكيف اندرس) وخفي أمره (حتى لم ينقل البناء) فلا نص لانقضاء لازمه من الظهور فلا وجوب لامامة علي بعده صلى الله عليه وسلم على مازعته الشيعة على التعيين ولزم بطلان ما نقلوه من الاكاذيب وسؤدوا به أوراقهم نحو قوله صلى الله عليه وسلم لعلي أنت خليفتي من بعدي وكثير مما اختلفوه نحو سؤلوا على باصرة المؤمنين وانه قال هذا خليفتي عليكم وانه قال له أنت أخي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال كذا ضبطه السيد في شرح المواقف والوجه فتحها كجرا واه البراز عن النبي مرفوعا على يقضى ديني وللطبراني من حديث سلمان مثله وكاه مخالف لما تقدم حيث لم يبلغ شئ مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم نقول لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون فيها إذ لم يتصل علمه بانحة الحديث المهرة مع كثرة بحثهم وتلقيهم وسعة رحلاتهم الى بلدان شتى مشر من جهدهم في كل صوب وأوب وهذا تقتضي العادة بانه افتراء محض ولو كان هنالك نص غير ما ذكر يعلمه هو أو أحد من المهاجرين والانصار لا ورده عليهم يوم السقيفة تدناذ كان فرضا وقولهم تركه تقية مع ما فيه من نسبة على رضي الله عنه الى الجبن وهو أشجع الناس باطل واذ ثبت ما ذكرنا من عدم النص على ولاية علي رضي الله عنه (فلم يكن أبو بكر) رضي الله عنه (اماما الا بالاختيار والبيعة) وان قلنا انه لم ينص على امامته على ان في الاخبار الواردة ما هو صريح في امامته وهو اشارة وتلويح فالاول ما في صحيح مسلم من حديث عائشة رفعتة اتتوني بدواة وقرطاس أكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا بني الله والمسلمون الا بأبكر وهو في صحيح البخاري من حديثها بعينه وأما الثاني وهو الاشارة فاقامته مقامه في امامة الصلاة ولقد روجع في ذلك كافي الصحيحين وعند الترمذي من

* (الاصل السابع) * أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم ولم يكن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام أصلا إذ لو كان لكان أولى بالظهور من نصبه آحاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا وان ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل البناء لم يكن أبو بكر اماما الا بالاختيار والبيعة

حديثها رفعته لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره وعلى تقد رعدم النص على امامته في اجماع الصحابة غنى عنه اذ هو في ثبوت مقتضاه أقوى من خبر الواحد في ثبوت ما تضمنه وقد أجمعوا عليه غير ان عليا والعباس والزبير والمقداد لم يبايعوا الا ثالث يوم واعتذر وباشتغالهم في أنفسهم بما وهمهم من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم بذلك الاجماع على ان تحلف من تحلف لم يكن قادحاً فيها (وأما تقد بر النص على غيره) كعلي رضي الله عنه بما صرح من قوله عليه السلام لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لاني بعدي كما في صحيح مسلم وهذا الفظه وفي صحيح البخاري أيضاً نحوه وقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه رواه الترمذي في رفع عدم دلالتهم على المطالب حسبما قررره الأئمة وأوسعوا فيه القول (فهو نسبة الصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم) وهو باطل لانهم كانوا أطوع لله تعالى من غيرهم وأعمل بحدوده وأبعد من اتباع الهوى وحفظ النفس ومنهم بقية العشرة المشهود لهم بالجنة فكيف يجوز على هؤلاء أن يعلموا الحق في ذلك ويتجاهلوا عنه أو يرويه لهم أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا دليل راجح معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم ولو جاز عليهم الحيانة في أمور الدين وكنان الحق لا ترفع الامان في كل ما نقلوه لنا من الاحكام وأدى الى أن لا يحزم بشئ من الدين لانهم هم الوسائط في وصولها لينا نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان (ومع) ما يلزم من ذلك (من خرق الاجماع) فانهم لما أجمعوا على اختياره ومبايعته وفهموا معنى ما ذكر من الحديثين في حق علي رضي الله عنه وانهما لا ينصان على امامته قطعاً بان ذلك المعنى غير مراد من لفظ المولى (وذلك مما لم يستجري) استفعال من الجراءة وهي الهتور والاقدام على الامر (على اختراعه) أي اختلاقه (الا روافض) الطائفة المشهورة وأصل الرفض الترك وسموا رافضة لانهم تركوا زيد بن علي حين نهامهم عن سب الصحابة فلما عرفوا مقالته وانه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه ثم استعمل هذا اللقب في كل من غلا في هذا المذهب وله طوائف كثيرة يجمعهم اسم الرافضة ولما كان في معتقدات الروافض ان الصحابة كلهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ارتدوا ما عدا جماعة منهم أبو ذر وبلال وعمار بن ياسر وصهيب لقح المصنف بالرد عليهم فقال (واعتقاد أهل السنة) والجماعة (تركية جميع الصحابة) رضي الله عنهم وجوابا لاثبات العدالة لكل منهم والسكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم كما أنى الله سبحانه وتعالى و) أنى (رسوله صلى الله عليه وسلم عليهم) بعمومهم وخصوصهم في آي من القرآن وشهدت نصوصه بعد التهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبع مائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة في آي كثيرة وعند الشيخين من حديث أبي سعيد لا تسبوا أصحابي وعندهما خبير القرون قرني وعند مسلم أصحابي أمانة لا مني فاذا ذهب أصحابي أناهم ما يوردون وعند الدارمي وابن عدي أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وعند الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك ان يأخذه وعند الطبراني من حديث ابن مسعود وثوبان وعند أبي يعلى من حديث عمر اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومناقب الصحابة كثيرة وحقيق على المتدين ان يستحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هناة فليتدبر العاقل النقل وطريقه فان ضعف رده وان ظهر وكان أحاداً لم يقدح فيما علم توروا وشهدت به النصوص (و) من هذا (ما جرى) من الحروب والخلاف (بين معاوية) بن أبي سفيان (وعلي) بن أبي طالب (رضي الله عنهما) في صفين لم يكن عن غرض نفساني وحفظ شهوة بل (كان مبنياً على الابتعاد) الذي هو استقراغ الوسع للحصول ظن بحكم شرعي (للمنازعة من معاوية) رضي الله عنه (في) نفسه (للامامة) كما ظن وهو وان قاتله فانه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه (اذ ظن على) رضي الله عنه (ان تسليم قتله عثمان) رضي الله

وأما تقد والنص على غيره فهو نسبة للصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك مما لا يستجري على اختراعه الا روافض واعتقاد أهل السنة تركية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أنى الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما كان مبنياً على الاجتهاد للمنازعة من معاوية في الامامة اذ ظن على رضي الله عنه ان تسليم قتله عثمان

عنه الى معاوية حين قدمت نائلة ابنة الفرافصة زوج عثمان على معاوية يدمشق وهو بها أمير بقميص
عثمان الذي قتل فيه مخلوطا بدمه فضعه على المنبر وحرض قبائل العرب على التمكن من قتله فجمع
الجيش وسار وطالب عليا فبلغه ان قتله لاذت به وهم يصرخون بين يديه نحن قتلنا عثمان فرأى
على ان تسليمهم له (مع كثرة عشائريهم) من مراد وكذبة وغيرهما من لغائف العرب مع جمع من أهل مصر
قبل انهم ألف وقيل سبع مائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة
وجرى منهم ماجرى بن قنبر وادانهم هم وعشائريهم نحو من عشرة آلاف (واختلاطهم بالعسكر)
وانتشارهم فيه (يؤدي الى اضطراب أمر الامامة) العظمى التي بها انتظام كلمة الاسلام خصوصا (في
بدايتها) قبل استحكام الامر فيها (فرأى التأخير أصوب) حتى يستقيم أمر الامامة فقد ثبت انه لما قتل
عثمان هاجت الفتنة بالمدينة وقصد القتل الاستيلاء عليها والفتك بأهلها فأرادت الصحابة تسكين هذه
الفتنة بتولية على فامتنع وعرضت على غيره فامتنع أيضا اعظما لقتل عثمان فلما مضت ثلاثة أيام من
قتل عثمان اجتمع المهاجرون والانصار فنادوا عليا الله في حفظ الاسلام وصيانة دار الهجرة فقبل بعد
شدة وانما أجابهم على في توليته خشية من الامامة ان يهمل وهي من أمور الدين وقد أخرج الطبري من
طريق عاصم بن كليب الجري عن أبيه قال سرت أنا ورجلان من قومي الى علي فسلمنا عليه وسألناه
فقال عبد الناس على هذا الرجل فقتلوه وأما معتزل عنهم ثم ولوني ولولا الخشية على الدين لم أجبه (وظن
معاوية) رضي الله عنه (تأخير أمرهم) أي قتله عثمان (مع عظيم جنايتهم) من هجومهم عليه داره
وهتكهم سرائرهم ونسبوا اليه الجور والظلم مع تنصله من ذلك واعتذاره من كل مأوؤدوه عليه ومن
أكبر جنايتهم هنك ثلاثة حرم حرمة الدم والشهر واليبد (يوجب الاغراء بالاعة) بهتك حرهم
(تخبر عرض السماء للسفك) أي يتخذون ذلك ذريعة للفتك والهلك والسفك فمعاوية طلب قتله عثمان
من على فأناله مصيب وكان مخطئا (وقد قال أفاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال قائلون) منهم (المصيب
واحد ولم يذهب الى تخطئة على) رضي الله عنه (ذو تحصيل) ونظر في العلم أصلا بل كان رضي الله عنه
مصيبا في اجتهاده متمسكا بالحق اعلم ان المجتهد في العقلية والشرعية الأصلية والفرعية قد يخطئ وقد
يصيب وذهب بعض الاشعة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا فاطع فيها
مصيب والتحقيق ان في المسئلة الاجتهادية احتمالات أربعة * الأول ليس لله تعالى فيها حكم معين قبل
الاجتهاد بل الحكم فيها ما أدى اليه ورأى المجتهد فعلى هذا قد تنوعت الاحكام الحقة في حادثة واحدة ويكون
كل مجتهد مصيبا * الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه منه تعالى بل العور على دقيقة * الثالث ان
الحكم معين وله دليل قطعي * الرابع ان الحكم معين وله دليل ظني وقد ذهب الى كل احتمال جماعة
والمتناران الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجد المجتهد أصاب وان فقد * أخطأ والمجتهد غير مكاف
بأصائه كلزعم بعضهم من ذهب الى الاحتمال الثالث وذلك لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا
فلن أصيب أجران ولن أخطأ أجزا وردي الحديث ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة
ثم الدليل على ان المجتهد قد يخطئ قوله تعالى ففهمناها سليمان اذ الضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل
من الاجتهاد من صوابا لما كان تخصيص سليمان بالذرة فائدة وتوضيحه ان داود عليه السلام حكم بالغنم
لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وحكم سليمان بان تكون الغنم لصاحب الحرث يتنفع بها ويقوم
صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرجع كل واحد على ملكه وكان حكم داود عليه السلام
بالاجتهاد دون الوحي والامام جاز لسليمان خلافه ولا داود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهاد من
حقا لان كلامهما قد أصاب الحكم وفهمهم لم يكن لتخصيص سليمان بالذرة وجه فانه وان لم يدل على
نفي الحكم عما عداه دلالة كلية لكنه يدل على هذا الموضوع بمعونة المقالة كما لا يخفى وقيل المعنى ففهمناها

مع كثرة عشائريهم واختلاطهم
بالسكركري يؤدي الى
اضطراب أمر الامامة في
بدايتها فرأى التأخير
أصوب وظن معاوية ان
تأخير أمرهم مع عظم
جنايتهم يوجب الاغراء
بالاعة ويعرض الدماء
للسفك وقد قال أفاضل
العلماء كل مجتهد مصيب
وقال قائلون المصيب واحد
ولم يذهب الى تخطئة على
ذو تحصيل أصلا

سليمان الفتوى والحكومة التي هي أحق وأولى بدليل قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فإنه يفهم منه
 أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين و بدليل قول سليمان غير هذا اوفق للفرقتين أو أرفق
 كان قال هذا حق وغيره أحق وفيه إيماء الى أن ترك الأدلة من الانبياء بمنزلة الخطأ من العلماء فإن حسنات
 الارباب سيئات المقربين كذا أورده ملا على في شرح الفقه الاكبر وقال البخاري في كتاب الاحكام
 باب أحرالها كم اذا اجتهد فأصاب أو أخطأ قال الحافظ ابن حجر يشير الى انه لا يلزم من رد حكمه أو
 فتواه اذا اجتهد فأخطأ أن يأثم بذلك بل اذا بذل وسعده أحرقان أصاب ضعف آخره لكن لو أقدم بحكم
 أو أفتى بغير علم لحقه الاثم ثم قال ابن المنذر وانما يؤجر الحالم كم اذا أخطأ اذا كان عالما بالاجتهاد فاجتهد
 وأما اذا لم يكن عالما فلا واستدل بحديث القضاة ثلاثة وفيه وقاض قضى بغير حق فهو في النار وقاض قضى
 وهو لا يعلم فهو في النار وقال الخطابي في معالم السنن انما يؤجر المجتهد اذا كان جامعا لآلة الاجتهاد فهو
 الذي نعذره بالخطأ بخلاف المتكلف فيخاف عليه ثم انما يؤجر الحالم لان اجتهاده في طلب الحق عبادة
 هذا اذا أصاب وأما اذا أخطأ فلا يؤجر على الخطأ بل يوضع عنه الاثم فقط كذا قال وكأنه يرى ان قوله وله
 أحر واحد مجاز عن وضع الاثم وقال المازري لمن قال ان الحق في طرفين هو قول أكثر أهل التحقيق من
 الفقهاء والمتكلمين وهو مروي عن الأئمة الاربعة وان حكى عن كل منهم اختلاف فيه قال الحافظ والمعروف
 عن الشافعي الاول ان كل مجتهد مصيب وقال القرطبي في الفهم وينبغي ان يختص الخلاف بان المصيب
 واحدا لكل مجتهد مصيب بالمسائل التي يستخرج الحق منها بطريق الدلالة

● (فصل) * وقبل عدم تسليم على رضى الله عنه قتله عثمان لامرأ آخر وهو ان عليا رضى الله عنه رأى
 انهم بغاة أتوا عن تأويل فاسد استحووا به دم عثمان لانكارهم عليه أمور اظنوا انها مبيحة لما فعلوه
 خطأ وجهلا كعمله مروان بن الحكم ابن عمه كاتبه و رده الى المدينة بعد ان طرده النبي صلى الله عليه
 وسلم منها وتقديمه أقرابه في ولاية الاعمال وعدم سماع شكوى أهل مصر من واليهامن طرفه والحكم في
 الباغي اذا انتقاد الى الامام العدل ان لا يؤخذ بما أتلف بما سبق منه من اتلاف أموال أهل العدل وسفك
 دماهم وجرح أبدانهم فلم يحب عليه قتلهم ولادفعهم لطالب كها هو رأى أبي حنيفة بل المرجح من قول
 الشافعي لكن فيما أتلوه في حال القتال بسبب القتال دون ما أتلوه لافي القتال أو في القتال لاسببه فانهم
 ضامنون له ومن يرى الباغي مؤاخذا بذلك فانما يجب على الامام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم
 وتفرق منعتهم وتوقع الامن له من انارة قننتهم ولم يكن شئ من هذه المعاني حاصل بل كانت الشوكة لهم
 باقية والقوة بادية والمنعة قائمة وعزائم القوم على الخروج على من طالبهم بدمه دائمة وعند تحقق هذه
 الاسباب يقتضى التدبير الصائب الانغماض عما فعلوا أو الاعراض عنهم فهذا توجيه لعلى رضى الله عنه
 ذكره النسفي في الاعتماد لكن قال ابن الهمام في المسامرة والاول يعنى الذى ذكره المصنف أو وجه لذهاب
 كثير من العلماء الى ان قتله عثمان لم يكونوا بغاة بل هم طلبة وعناة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولا أنهم أصروا
 على الباطل بعد كشف الشبهة فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهدا اذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة
 الاجتهاد ● استطرد ● اختلف أهل السنة في تسمية من خالف عليا باغيا فانهم من منع ذلك فلا يجوز إطلاق
 اسم الباغي على معاوية ويقول ليس من أسماء من أخطأ في اجتهاده ومنهم من يطلق ذلك متشبا بقوله
 عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية بقوله على رضى الله عنه اخواننا بغوا علينا * تفرع * اتفق أهل
 السنة على ان معاوية أيام خلافة على رضى الله عنهما من الملوك لامن الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته
 بعد وفاة على رضى الله عنهما فقبل صار اماما انعقدت له البيعة وقيل لما أخرجه الترمذى من حديث
 سفينة رفعه الخلافة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكا وعند أحد وأبي يعلى وابن حبان بلفظ ثم ملك بعد ذلك
 وعند أبي داود والنسائي بمعناه وفي بعض الروايات ثم تصير ملكا عوضا والعوض الذى فيه عسف ونظم

كانه بعض على الرايا وقد انقضت الثلاثون ب وفاة علي رضي الله عنه لانه توفي في سابع عشر شهر رمضان سنة أربعين و وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ثاني عشر شهر ربيع الأول سنة إحدى وعشرة فبينهم ما دون الثلاثين نحو نصف سنة وتمت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما وينبغي ان يحمل قول من قال بامامته عند وفاة علي ما بعده بقليل عند تسليم الحسن الامر له ووجه قول المانعين لامامته بعد تسليم الحسن له ان ذلك ما كان الا لضرورة لانه قصد قتاله وسفك الدماء ان لم يسلم له الحسن الامر ولم يكن رأي الحسن القتال وسفك الدماء فترك الامر له صونا لدماء المسلمين فظهور مصداق قوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخاري من رواية الحسن البصري سمعت أبا بكر يقول رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين (خاتمة) جامعة مسائل هذا الاصل ختمت بها الفصل قول الروافض بوجود النص على علي والزيديين بوجود النص على العباس رضي الله عنهما باطل لانه لو كان ثابت الادعى المنصوص عليه ذلك واحتج بالنص وخاصهم من لم يقبل ذلك منه ولم يرو عنه الاحتجاج عند تفويض الامر الى غيره علم انه لا نص على أحد ولا منهم لما ادعوا من النص صاروا طائفتين على الصحابة على العموم حيث زعموا انهم اتفقوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على مخالفة نصه واستمر وعلى ذلك وفوضوا الامر الى غير المنصوص عليه وأعانوا المبتطل وخذلوا الحق مع ان الله وصفهم بكونهم خيرا مة جعلهم أمة وسطا ليكونوا شهداء على الناس وعلى علي والعباس رضي الله عنهما على الخصوص فانه اشتهر انهما بايعا أبا بكر رضي الله عنه جهرا ولو كان الحق لهما ثابتا لكان أبو بكر عاصيا طالما ومن زعم ان عليا رضي الله عنه مع قوة حاله وعلمه وكيله وعز عشيرته وكثرة متابعيه ترك حقه واتبع ظالما عاصيا ونصر باغيا مطيعا فقد وصفه بالجبن والضعف وقلة التوكل على الله تعالى وعدم الثقة بوعد الرسول عليه السلام المفوض اليه الامر بالنص عليه بذلك كيف وهو موصوف بالصلافة في الدين والتعصب له موسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة الحاش وشدة الشكيمة وقوة الصrice مشهود له بالظفر في معادن المصاولة وأما كن المبارزة والمقاتلة على المشهورين من الفرسان والمعر وفين من الشجعان وهو القاتل في كلبه الى عامله عثمان بن حنيف لو ارتدت العرب عن حقيقة أحمد صلى الله عليه وسلم لخصت اليها حياض المنايا ولضربتهم ضربا يقض الهام و يرض العظام حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين فلو كان عرف من النبي صلى الله عليه وسلم فيه أوفى عمه العباس نصا وعرف انه لاحق لغيرهما بالنقاد لغيره بل اختلط سيفه وخاض المعركة وطلب حقه أو حق عمه ولم يرض بالذل والهوان ولم يتخذ لاحد على غير الحق ولم يبايعه في أموره ولم يتخاطبه بخلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يساعد أيضا من تولى الامر بعده بتقليده ولم يزوج ابنته وهو ظالم عليه لغصبه حقه وعاص لله تعالى بالاعراض عن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم كما شهر سيفه وقت خلافته بل كان في أول الامر أحق وأولى اذ كان عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرب وزمانه أدنى وقد روى ان العباس قال لعلني أمد يدك أبا يعلى حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يخاف عليك اثنان والزبير وأبو سفيان لم يكونا راضين بامامة أبي بكر والانصار كانوا كارهين خلافته حيث قالوا من أمير ومنكم مير وجيشهم بجرده سيفه ولم يطلب حقه دل انه انما يفعل ذلك لانه علم انه لا نص له ولا غيره ولكن العصابة اجتمعت على خلافة أبي بكر اما استدلالا بأمر الصلاة فانه عليه السلام قال مروا أبا بكر فليعلم بالناس وهي من أعظم أركان الدين فاستدلوا بهذا على انه أولى بالخلافة منهم ولهذا قال عمر رضي الله عنه رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا أولا نرضاك لديننا وأمر الحج فانه صلى الله عليه وسلم أمره بان يحج بالناس سنة تسع حين أقامه بنفسه لشغل وبان اللطيف الخبير جل ثناؤه تفار لامة حبيبه ومتبعي صفيه صلى الله عليه وسلم فجمع أهواهم

المشته وآراءهم على خلافة قرشي شجاع موصوف بالعلم والديانة والصلابة ورباطة الجاش والعلم بتدابير الحروب والقيام بهيئة الجيوش وتنفيذ السرايا ومعرفة سياسة العامة وتسوية أمور الرعية بل هو أكثرهم فضلا وأعزهم علما وأوفرهم عقلا وأصوبهم تدبرا وأربطهم عند الملمات جاشا وأشدهم على عدو الله انكارا وانكالا وأمنهم نفة وأظهرهم سريرة وأعودهم على إغناء الخلق نفعا وأطلقهم عن الفواخش نفسا وأصونهم عن القبايح عرضا وأجودهم كفا وأسمحهم ببذل ما احتوى من المال يدا وأقلهم في ذات الله مبالغة والاجاع حجة موجبة للعلم قطعاً الدليل من الكتاب قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب استدعون الى قوم أولى بأس شديد أمر الله نبيه أن يقول للذين تخلفوا من الاعراب عن الغزو معه استدعون الى قوم أولى بأس شديد وأشار في الآية الى أن الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم اياه ويستحقون التعذيب بعصيانهم اياه فانه قال فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبك عذابا أليما وهو أمانة كون الداعي مفترض الطاعة ثم السلف اختلفوا في المراد بقوله أولى بأس شديد فقيل هم بنو حنيفة وقيل هم فارس فعلى الأول كان الداعي اليهم أبابكر رضي الله عنه فثبتت بذلك خلافة فاذا ثبتت خلافته ثبتت خلافة من استخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه وعلى الثاني فالداعي اليهم كان عمر رضي الله عنه فثبتت به خلافته وثبتت خلافة من استخلفه وهو أبو بكر رضي الله عنه فكان في الآية دلالة على خلافة الشيخين رضي الله عنهما فان قالوا جاز أن يكون الداعي محمداً صلى الله عليه وسلم أو علياً أو من بعد علي قلنا لا يجوز الا قول لقوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى معانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل قال الزجاج وجماعة المفسرين المراد بكلام الله هنا ما قال في سورة براءة قل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً وكذا الثاني لانه قال تعالى في صفة هذه الدعوة تقاتلونهم أو يسلمون ولم يتفق لعلي رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قتال بسبب طلب الاسلام بل كانت محاربا به مع الناكثين والقاسطين والمارقين وكذا الثالث لان عند الخصم هم الكفرة فلا يليق بهم قوله تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا واذا بطلت هذه الاقسام فلم يبق الا أن يكون المراد أحد الأئمة الثلاثة فتكون الآية دالة على صحة خلافة هؤلاء الثلاثة ومتى صحت خلافة أحدهم صحت خلافة السلك كما هو تقريره فان قالوا الاجاع ليس بحجة قلنا على التسليم فان قول علي رضي الله عنه ورايه حجة عندهم وقد ثبت بالنقل المتواتر الذي ينسب جاحده الى العناد بيعته له واعترافه بخلافته فيكون قوله حجة كافية لصحة خلافته فان قالوا هذه الآية انما وليكم الله ورسوله الى آخرها زلت في علي كما قاله أهل التفسير فصاعداً المعنى انما المتصرف فيكم أيها الامة الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا والمتصرف في كل أمة هو الامام وانما للمتصرف الامامة في علي وقال عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه والمولى هو المتصرف ولا يجوز أن يراد به المعتق والخليف وابن العم كما هو ظاهر فيكون معنى الحديث من كنت متصرفا فيه كان علي متصرفا فيه وليس الامامة الا ذلك وقال عليه السلام لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى وهرون كان خليفته فكذلك علي قلنا لو كانت الآية منصرفة الى علي لما خفي ذلك على الصحابة أولا وعلى علي ثانيا ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا يبيع هو بنفسه غيره على انها وردت بلفظ الجمع فصرفها الى خاص عدول عن الحقيقة بلا دليل وعلى التسليم لا يلزم باطلاق اسم الولي أن يكون اماما واستخلاف موسى هرون عليهما السلام حين توجه الى الطور لا يستلزم كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصريه افتراضا ولا ندبا بل كونه أهلا لها في الجملة وبه نقول وبالله التوفيق (الاصل الثامن) ان فضل الصحابة رضي الله عنهم على حسب (ترتيبهم في الخلافة) فأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي اذا المسلمون كانوا لا يقدمون

* (الاصل الثامن) * ان
فضل الصحابة رضي الله
عنهم على حسب ترتيبهم
في الخلافة

أحدا في الإمامة تشبها منهم وإنما يقدمونه لاعتقادهم بأنه أصل وأفضل من غيره (اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطلع عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم) باطلاع الله سبحانه إياه (وقد ورد) عنه (في الثناء على جميعهم أخبار) صحيحة يحجج بها (وإنما يفهم ذلك) أي حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض (المشاهدون) زمان (الوحى والتزيل) وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (بقرائن) أي بظهور قرائن (الأحوال) الدالة على التفضيل (و) ظهور (دقائق التفضيل) لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد ثبت ذلك التفضيل لنا صريحا من بعض الأخبار ودلالة من بعضها كفي الصحيحين من حديث عمر بن العاص حين سأله عليه السلام فقال من أحب الناس إليك قال عائشة فقلت من الرجال قال أبوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجلا وتقديمه في الصلاة كذا ذكره نافع ان الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علما وقرآنا وخلقا وورعا ثبت بذلك أنه أفضل الصحابة وفي الصحيحين من حديث ابن عمر من تخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم تخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا يذكره وفيه أيضا من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا إلا واحد من المسلمين فهذا على نفسه مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس وأقاد بعض الأول والثاني تفضيل أبي بكر وحده على الكل وفي الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل وإما أجعوا على تقديم علي رضي الله عنه بعدهم دل على أنه كان أفضل من بحضرته ثبت أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة وإليه أشار المصنف بقوله (فلولا فهمهم) أي الصحابة (ذلك لما رتبوا الأمر كذلك) بالتفصيل السابق (اذ كانوا) رضي الله عنهم عن (لاتأخذهم في) دين (الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف) أي مانع لما عرف من صرامتهم في الدين وعدالتهم وثناء الله عليهم وتزكيتهم كما سقت الإشارة إليه آنفا * (تنبيه) * هذا الترتيب بين عثمان وعلي هو ما عليه أكثر أهل السنة خلافا لما روى عن بعض أهل الكوفة والبصرة من عكس القضية وروى عن أبي حنيفة وسفيان الثوري والصحيح ما عليه جمهور أهل السنة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة على ما رتبته في الفقه الأكبر وفق مراتب الخلاف وكذا قال القونوي في شرح العقيدة ان ظاهر مذهب أبي حنيفة تقديم عثمان على علي وعلى هذا عامة أهل السنة قال وكان سفيان الثوري يقول بتقديم علي على عثمان ثم رجس على ما نقل عنه أبو سليمان الخطابي قلت وروى عن مالك التوقف حكى المازري عن المدونة أن مالك سئل أي الناس أفضل بعدهم فقال أبو بكر ثم قال أوفى ذلك شك قيل له فعلى فعثمان قال ما أدركت أحدا ممن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى عياض قولاً أن مالكاً رجس عن الوقف إلى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الأصح ان شاء الله تعالى قال ابن أبي شريف وقد مال إلى التوقف أيضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتتعارض الظنون في عثمان وعلي اه قال وهو ميل منه إلى أن الحكم في التفضيل ظني واليه ذهب القاضي أبو بكر لكنه خلاف ما مال إليه الأشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أوفى ذلك شك اه وقال أبو سليمان ان للمتأخرين في هذا مذاهب منهم من قال بتقديم أبي بكر من جهة الصحة وتقديم علي من جهة القرابة وقال قوم لا تقدم بعضهم على بعض وكان بعض مشايخنا يقول أبو بكر خير وعلي أفضل فباب الخيرية وهي الطاعة للحق والمنفعة للخلق متعدد باب الفضيلة لازم اه وفيه بحث لا يخفى وفي شرح العقائد على هذا الترتيب وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل هنالك لما حكموا بذلك وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الحسين والانصاف انه ان أريد بالفضيلة كثرة الثواب

اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطلع عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في الثناء على جميعهم آيات وأخبار كثيرة وإنما يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحى والتزيل بقرائن الأحوال ودقائق التفصيل فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الأمر في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف

فلتوقف جهة وان أريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى قال ملا على ومراده بالافضلية
أفضلية عثمان على على بقرينة ما قبله من ذكر التوقف فيما بينهما لا الافضلية بين الاربعة كما فهمه
أكثر المحشين حيث قال بعضهم بعد قوله فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه
وقد نقل البنا سيرتهم وكلماتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما
يحكم ببدايته قال والمنقول عن بعض المتأخرين ان لاجزم بالافضلية بهذا المعنى أيضا اذ ما من فضيلة
لا حد الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصها حقيقة فقد يوجد لغيره أيضا اختصاصه بغيره على
انه يمكن أن تكون فضيلة واحدة أرجح من فضائل كثيرة اما لشرفها في نفسها أو لزيادة كميتها وقال
محش آخر أي فلا جهة للتوقف بل يجب أن يجزم بأفضلية على اذ قدموا من حقه ما يدل على عموم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات هذا هو المفهوم من سوق كلامه ولذا قيل
فيه رائحة من الرض لكنه فريفة بلا مزية اذ لو كان هذا فضلا لم يوجد من أهل الزواجة والدراية سنى
أصلا فإياك والتعصب في الدين اه ولا يخفى أن تقديم على على الشيخين مخالف لمذهب أهل السنة على
ما عليه جميع السلف وانما ذهب بعض الخلف الى تفضيل على على عثمان ومنهم أبو الطفيل من الصحابة
وفي كتاب القوت كان أحمد بن حنبل قدأكثر عن عبدالله بن موسى الكاظم ثم بلغه عنه أدنى بدعة قيل
انه كان يقدم على على عثمان فانصرف أحمد ومزق جميع ما حمل عنه ولم يحدث منه شيأ

*** (فصل) *** قال الشهاب السهروردي في رسالته المسماة اعلام الهدى وعقيدة أرباب النبي وأما
أصحابه عليه السلام فأبو بكر رضي الله عنه وفضائله لا تحصر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم ثم قال
ومما طفر به الشيطان من هذه الامة وخامر العقائد منه ودنس وصار في الضمائر حيث ما طهر من
المشاجرة وأورث ذلك أحقادا وضغائن في البواطن ثم استحسنت تلك الصفات وتوارثها الناس
فتكثفت وتجددت وجذبت الى أهواء استحسنت أصولها وتشعبت فروعها فأبها المبرأ من الهوى
والعصية اعلم أن الصحابة مع نزاهة بواطنهم وطهارة قلوبهم كانوا بشرا وكانت لهم نفوس وللنفوس
صفات تظهر فقد كانت نفوسهم تظهر بصفة وقلوبهم منكورة لذلك فيرجعون الى حكم قلوبهم وينكرون
ما كان من نفوسهم فانتقل اليسر من آثار نفوسهم الى أرباب نفوس عدموا القلوب فما أدركوا
قضايا قلوبهم وصارت صفات نفوسهم مدركة عندهم للجنسية النفسية فبنوا تصرف النفوس على
الظاهر المفهوم عندهم ووقعوا في بدع وشبهه أو ردتهم كل مورد ردى وجرعهم كل شرب وبيء واستجهم
عليهم صفاء قلوبهم ورجوع كل أحد الى الانصاف واذعانه لما يجب من الاعتراف وكان عندهم اليسر
من صفات نفوسهم لان نفوسهم كانت محفوفة بأنوار القلوب فلما توارث ذلك أرباب النفوس المتسلطة
الامارة بالسوء القاهرة للقلوب المحروسة أنوارها أحدث عندهم العداوة والبغضاء فان قبلت النصع
فامسك عن التصرف في أمرهم واجعل محبتك للكل على السواء وأمسك عن التفصيل وان خامر
باطنك فضل أحدهم على الآخر فاجعل ذلك من جملة أسرارك فما يلزمك اظهاره ولا يلزمك أن تحب
أحدهم أكثر من الآخر بل يلزمك محبة الجميع والاعتراف بفضل الجميع وكيفيك في العقيدة السليمة
أن تعتقد صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم اه قال ملا على ولا يخفى أن هذا من
الشيخ ارخاء العنان مع الخصم في ميدان البيان فانه بين اعتقاده أولا ثم تنزل الى ما يجب في الجملة آخره
ولان اعتقاده خلافة الاربعة مما يوجب ترتيب فضلهم في مقام العلم والسعة ثم الظاهر أن المحبة
تتبع الفضيلة قلة وكثرة وتسوية فيتعين اجالا في مقام الاجال وتفصيلا في مقام التفصيل قال ثم
رأيت الكردي ذكر في المناقب مانعه من اعتراف بالخلافة والفضيلة للخلفاء وقال أحب عليا أكثر
لا يؤاخذ به ان شاء الله تعالى لقوله عليه السلام هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما أملك وقال شارح

الطحاوية ترتيب الخلفاء الراشدين كترتيبهم في الخلافة الا أن لابي بكر وعمر منزلة وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرنا باتباع سنة الخلفاء الراشدين ولم يأمرنا بالافتداء بالافعال الابائي بكر وعمر فقال اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر وفرق بين اتباع سنتهم والافتداء بهم فقال أبي بكر وعمر فوق حال عثمان وعلى رضي الله عنهم أجمعين (الاصل التاسع أن شرائط الامامة) العظمى المعبر عنها بالخلافة (بعد الاسلام) لان الكافر لا يصح تقليده لامور المسلمين (والتكليف) لان غير العاقل من الصبي والمعتوه عاجز عن القيام بأموره فكيف يقوم بأمر غيره وبعد الحرية لان العبد مشغول الاوقات بحقوق سيده فكيف يتفرغ بشأن غيره وأيضاً محتقر في عين الناس فلا يهاب ولا يمتثل أمره وبعد سلامته من العمى والصمم والبكم اذ مع وجود شئ منها لا يمكنه القيام بشأن الامامة وكان المصنف لم يذكر هذه الشروط لشهرتها لكونها لا بد منها (خمس) الاوّل (الذكورية) كذا في النسخ وفي بعضها الذكورية واشراطها لان امامة المرأة لا تصح اذ النساء ناقصات عقل ودين فممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب (و) الثاني (الورع) أراد به العدالة وبها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع التي هي ترك ما يوجب اقتحامه وصف الفسق كما سيأتي للمصنف في كتابه هذا وخروج من العدالة الظلم والفسق فالظالم يحتل به أمر الدين والدين فكيف يصلح للولاية والفاقد لا يصلح بأمر الدين ولا يوثق بأوامره وفواهيسه وربما اتبع هواه في حكمه فصرف أموال بيت المال بحسب أغراضه فيضيع الحقوق (و) الثالث (العلم) وأراد به الاجتهاد في الاصول الدينية والفروع ليتمكن بذلك من اقيام بأمر الدين بالحج وحل الشبهة في العقائد ويستقل بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع فصا واستنباطا لان مقاصد الامامة حفظ العقائد وفسخ الحيلومات ورفع الخصومات وهذا الذي ذكرناه من تنسب العلم هنا هو مراد المصنف كما يدل عليه سياق عبارته في الاقتصاد أيضاً ومنهم من فسر العلم بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وقال ان الاجتهاد على الوجه المذكور ليس شرطاً في الامامة لندرة وجوده وجوز الاكتفاء فيه بالاستعانة بالغير بان يفوض أمر الاستفتاء للمجتهدين (و) الرابع (الكفاية) وفي بعض النسخ الكفاية وهي القدرة على القيام بأمور الامامة وبمحترزها عن العجز وهي أعم من الشجاعة اذ الكفاية تتناول كونه ذا رأى بتساير الحروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وكونه ذا شجاعة وهي قوة قلب بها يقتص من الجناة ويقم الحدود الشرعية ولا يجبن عن الحروب ومنهم من لم يشترط كونه ذا رأى وذات شجاعة لندرة اجتماعهما في شخص واحد وامكان تغويض مقتضياتهما الى الشجعان وأصحاب الآراء الصائبة وعند الخفية العدالة ليست شرطاً لصحة الولاية فصح تقليد الفاسق الامامة مع الكراهة واذا قلد عدلاً لم جار في الحكم وفسق بذلك أو بغيره لا ينزل ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه كذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى (و) الخامس (نسبة قريش) أي كونه من أولاد قريش وهو لقب النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر والنضر هو الجد الثالث عشر لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا ذكره ابن قدامة ولما وفد كندة على رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة عشر وفيهم الاشعث بن قيس فقال الاشعث للنبي صلى الله عليه وسلم أنت منافق قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنفوا امنوا ولا تنتق من آيينا نحن بنو النضر بن كنانة فكان الاشعث يقول لا أوتي بأحد ينق قريشاً من النضر الا جلده يشير الاشعث بقوله أنت منا الى جده كندة هي أم كلاب بن مرة والى هذا القول ذهب بعض الشافعية وروى أئمة عن الاشعث بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا أوتي برجل يقول ان كنانة ليست من قريش الا جلده والصحيح عند أئمة النسب أن قريشاً هو فهر بن مالك بن النضر وهو جاع قريش وهو الجد الحادي عشر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فكل من لم يلد فليس بقريش

• (الاصل التاسع) • أن
شرائط الامامة بعد الاسلام
والتكليف خمسة
الذكورية والورع والعلم
والكفاية ونسبة قريش

وقد حكى بعضهم في تسمية فهر قريش عشرين قولاً أو ردتها في شرحي على القاموس فراجعه وذكر
الحافظ ابن حجر في فتح الباري في باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة عند قوله وذلك أن قريشا وكثافة
فيه اشعار بان في كثافته من ليس قريشا اذ العطف يقتضي المغايرة فترج القول بان قريشا من ولد فهر
ابن مالك على القول بانهم ولد كثافة نعم لم يعقب النضر غير مالك ولا مالك غير فهر فريش ولد النضر
ابن كثافة فاما كثافة فأعقب من غير النضر فلهذا وقعت المغايرة اه وهو جمع حسن وقوله لم يعقب
النضر غير مالك صحيح فانه ليس له ولد باقي ينسب اليه غير مالك واما بخلد بن النضر جد بدر بن الحرث
ابن يخلد الذي سميت بدربه بدرا فانقضى ثم ان كثيرا من المستزلة نفي هذا الاشتراط متمسكين بما
رواه البخاري أسمع وأطع وان عبدا حبشيا كأن رأسه زبيبة وأجيب بحمله على من ينسبه الامام
أميرا على سرية أو غير هالان الامام لا يكون عبدا بالاجماع وقد أشار المصنف الى دلائل أهل السنة في
هذا الشرط بقوله (لقوله صلى الله عليه وسلم الاثمة من قريش) قال العراقي أخرجه النسائي من
حديث أنس والحاكم من حديث علي وصححه اه قلت وكذا أخرجه البخاري في التاريخ وأبو يعلى كلهم
من طريق بكير الجزري عن أنس وأخرجه العبد المسمى والبرار والبخاري في التاريخ من طريق سعد بن
ابراهيم عن أنس وفيه زيادة ما اذا حكموا فعدلوا وأخرجه أحمد من حديث أبي هريرة وأبي بكر
الصديق رضي الله عنهم بهذا اللفظ من غير زيادة ورجاله رجال الصحيح لكن في سنده انقطاع وأخرجه
الطبراني والحاكم من حديث علي وعند الطبراني أيضا من حديث علي الا ان الامراء من قريش ما أقاموا
ولانا الحديث وعنده أيضا من رواية قتادة عن أنس بلفظ ان الملك في قريش الحديث وأخرج يعقوب
ابن سفيان وأبو يعلى والطبراني من طريق سكين بن عبد العزيز زحدرنا سيار بن سلامة أبو المنهال قال
دخلت مع أبي علي أبي برزة الاسلمي فسمعت يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الامراء
من قريش الحديث وأخرج البخاري في الصحيح من حديث ابن عمر رفعه لا يزال هذا الامر في قريش
ما بقي منهم اثنان وعند مسلم ما بقي من الناس اثنان وفي رواية الاسماعيلي ما بقي من الناس اثنان وأشار
بأصبعه السبابة والوسطى وأخرج البيهقي من حديث جبير بن مطعم رفعه قدموا قريشا ولا تقدموها
وعند الطبراني من حديث عبيد الله بن حنطب ومن حديث عبد الله بن السائب مثله وفي نسخة أبي
اليمان عن شعيب عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حنيفة مرسلاته بلغه مثله وأخرجه الشافعي من
وجه آخر عن ابن شهاب انه بلغه مثله وفي الباب حديث أبي هريرة رفعه الناس تسبع لقريش في هذا
الشان أخرجه البخاري من رواية المغيرة بن عبد الرحمن ومسلم من رواية سفيان بن عيينة كلاهما عن
الاعرج عن أبي هريرة وأخرجه مسلم أيضا من رواية همام عن أبي هريرة ولا جد من رواية أبي سلمة
عن أبي هريرة مثله لكن قال في هذا الامر قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري عند قوله ان هذا الامر
في قريش ما نصح قال ابن المنير وجه الدلالة من الحديث ليس من جهة تخصيص قريش بالذكرفانه يكون
مفهوم نعت ولا حجة فيه عند المحققين وانما الحجة وقوع المبتدا معرفا باللام الجنسية لان المبتدا بالحقيقة
ههنا هو الامر الواقع صفة لهذا وهذا لا يوصف الا بالجنس فقتضاه حصر جنس الامر في قريش فيصير
كأنه قال لا امر الا في قريش وهو كقول الشفعة فيما لم يقسم والحديث وان كان بلفظ الخبر فهو بمعنى
الامر كأنه قال اتبعوا بقريش خاصة وبقيّة طرق الحديث تؤيد ذلك ويؤخذ منه ان الصحابة اتفقوا
على افادة المفهوم للحصر خلافاً ان أنكر ذلك والى هذا ذهب جمهور أهل العلم أن شرط الامام أن
يكون قريشا وقد ذلك طوائف ببعض قريش فقالت طائفة لا يجوز الا من ولد علي وهذا قول الشيعة
ثم اختلفوا اختلافا شديدا في بعض تعيين ذرية علي وقالت طائفة تختص بولد العباس وهو قول أبي
مسلم الخراساني وأتباعه ونقل ابن حزم أن طائفة قالت لا يجوز الا في ولد جعفر بن أبي طالب وقالت

لقوله صلى الله عليه وسلم
الاثمة من قريش

أخرى في ولد عبد المطالب وعن بعضهم لا تجوز الا في بنى أمية وعن بعضهم الا في ولد عمر قال ولا حجة لاحد من هؤلاء الفرق اه وقالت الخوارج وطائفة من المعتزلة يجوز أن يكون الامام غير قرشي وانما يستحق الامامة من قام بالكتاب والسنة سواء كان عربيا أو عجميا وبالغ ضرار بن عمرو فقال تولية غير القرشي أولى لانه يكون أقل عشيرة فاذا عصي كان أمكن لخلعه وقال القاضي أبو بكر الباقلاني لم يعرج المسلمون على هذا القول بعد ثبوت الحديث الاثمة من قريش وعمل المسلمون به قريبا بعد قرن وانهقد الاجماع على اعتبار ذلك قبل أن يقع الاختلاف قال الحافظ قد عمل بقول ضرار من قبل أن يوجد من قام بالخلافة من الخوارج على بنى أمية كقطري ودامت فتنهم حتى أبادهم المهلب أكثر من عشرين سنة وكذا تسمى بأمر المؤمنين من غير الخوارج ممن قام على الحاج كابن الاشعث ثم تسمى بالخلافة من قام في قطر من الاقطار في وقت ما وليس من قريش كبنى عباد وغيرهم بالاندلس وكعب بن المؤمن وذريته ببلاد المغرب كلها وهؤلاء ضاهوا الخوارج في هذا ولم يقولوا بأقوالهم ولا تذهبوا بأرائهم بل كانوا من أهل السنة داعين اليها وقال عياض اشتراط كون الامام قرشيا مذهب العلماء كافة وقد عدوه في مسائل الاجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها خلاف وكذلك من بعدهم في جميع الامصار قال ولا اعتداد بقول الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة لما فيه من مخالفة المسلمين قال الحافظ ويحتاج في نقل الاجماع الى تأويل ملء عن عمر في ذلك فقد أخرج أحد عن عمر بسند رجاله ثقات انه قال ان أدركني أجلى وأبو عبيدة حتى استخلفته فذكر الحديث وفيه ان أدركني أجلى وقدمات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل الحديث ومعاذ أنصاري لانسبه في قريش فيجتمعا أن يقال لعزل الاجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيا أو تغير اجتهاد عمر في ذلك والله أعلم اه واستدل بحديث ابن عمر على عدم وقوع ما فرضه الفقهاء من الشافعية وغيرهم انه اذا لم يوجد قرشي يستخلف كثنائي فان لم يوجد فن بنى اسمعيل فان لم يوجد منهم أحد مستجمع الشروط فجمعي وفي وجه جرحهم والافني ولدا بحق قالوا وانما فرض الفقهاء ذلك على عادتهم في ذكر ما يمكن أن يقع عقلا وان كان لا يقع عادة أو شرعا قال الحافظ والذي حل قائل هذا القول عليه انه فهم منه الخبر المحض وخبر الصادق لا يتخلف وأما من حمله على الامر فلا يحتاج الى هذا التأويل والله أعلم (واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات) أي وجدت هذه الشروط في جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالاولى بالامامة أفضلهم فان ولي المفضول مع وجود الافضل صحمت امامته والمراد باجتماع العدد في قول المصنف اجتماعهم في الوجود لاني عقد الولاية لكل منهم فيكون قوله (فالامام من انعقد له البيعة من أكثر الخلق والمخالف لا أكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق) جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وهذا يجمع بينه وبين كلام غيره من أهل السنة مامقضاء اعتبار السبق فقط فاذا بايع الاقل ذا أهلية أو لا ثم بايع الاكثر غيره فالثاني يجب رده والامام هو الاقل ولا يولى أكثر من واحد لما روى مسلم من حديث أبي سعيد اذا بويع لخليفةين فاقتلوا الاخر منهما والامر بقتله محمول على ما اذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام انه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضي لزوم امتثال أحكام متضادة ويثبت عقد الامامة بأحد أمرين اما باختلاف الخليفة اياه واما ببيعة من تعتبر بيعة من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة جماعة من العلماء وأهل الرأي والتدبير وعند الأشعرى يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أولى الرأي فاذا بايع انعقدت بشرط كونه بمشهد مشهود لرفع انكار الانعقاد ان وقع من العاقد أو من غيره بشرط المعتزلة خمسة وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دون عدد مخصوص والله أعلم (الاصل الاثر انه لو تعذر وجود الورع) أي العدالة (والعلم) أي

واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقد له البيعة من أكثر الخلق والمخالف لا أكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق* (الاصل العاشر)* أنه لو تعذر وجود الورع والعلم

الاجتهاد في الاصول والفروع (فمن يتصدى للامامة) بأن يغلب عليها جاهل بالاحكام أو فاسق (وكان في صرفه) عنها (اثارة فتنة) وترتب مفسدة (لاتطاق) أى لا يطاق دفعها (حكمتنا) حينئذ (باعتقاد امامته) كما قدمنا في الاصل الذي قبله (لانا) لانتخلو (بين أن تحرك فتنة بالاستبدال) بغيره (فما يلقي فيه) أى في هذا الاستبدال (من الضرر) والتعب (يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط) من العلم والعدالة (التي أثبتت لازية) وفي بعض النسخ لمزيد (المصلحة) الشرعية (فلا يهدم أصل المصلحة شعفا بزيابها) فيكون (كالذي يبني قصرا) ويتقن في بنائه (ويهدم مصرا) أى مدينة وبين قصر ومصر جناس (و بين أن تحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد القضية) أى الاحكام الشرعية (وذلك محال) لانه يؤدي الى محال (ونحن نقضى) أى نحكم (بنفوذ قضاء أهل البغي) وفي المسيرة قضيا أهل البغي أى قضية قضائهم (في بلادهم) التي غلبوا عليها (لميس حاجتهم) الى تنفيذها (فكيف لا نقضى بصحة الامامة) مع فقد الشروط (عند الحاجة والضرورة) أى الضرر القائم بتقدير عدم الامامة بأن لا تحكم بالاعتقاد فيبقى الناس فوضى لا امام لهم وتكون أفضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاء وإذا تغلب آخر فاقدم الشروط على ذلك المتغلب أولا وقعد مكانه قهرا انعزل الاول وصار الثاني اماما وفي شرح الحاجبية اذا مات الامام وتصدى للامامة كامل الشروط من غيربيعة ولا استخلاف وقهر الناس بشوكة انعقدت له الامامة وأمان كان فاسقا أو جاهلا وفعل ذلك فهل تنعقد له أم لا اختلف في ذلك على قولين قال السعد والاطهر عندي انه ينعقد دفع الفساده الا انه يعصى بما فعل * (تنبيه) * تجب طاعة الامام عادلا كان أو جائرا لقوله تعالى وأولى الامر منكم ما لم يخالف حكم الشرع لما أخرج مسلم من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وله أيضا من ولي عليه فراه يأتي شيئا من معصية الله تعالى فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعته وللشخصين من كره من أميره شيئا فليصبر فانه من خرج من السلطان شيئا مات ميتة جاهلية وأما اذا خالف أحكام الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق كفي البخاري والسنن الاربعة السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة * (حاشية) لا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لا ممتنع تقدم غيره والسبب المتفق عليه الجنون المطبق والعمى والصمم والخرس والمرض الذي ينسبه العلوم والردة وصورته أسيرا لا رجى خلاصه وبالجمله كل ما يحصل معه فقد الامامة وأما الفسق فقد اختلف فيه على قولين فالذي عليه الجمهور انه لا يعزل به لان ذلك قد تنشأ عنه فتنة هي أعظم من فسقه وذهب الشافعي في القديم الى انه ينعزل وعليه اقتصر الماوردي في الاحكام السلطانية وقال امام الحرمين اذا جاز في وقت وظهر ظلمه وغشه ولم يتزجر عن سوء صنعه بالقول فلا هل الحل والعقد التواطؤ على رفعه وعزله ولو شهر السلاح ونصب الحروب وأمان عزل نفسه بنفسه فان كان للجزع عن القيام بالامر انعزل والا فلا (فهذه الاركان الاربعة الحاوية) أى الجامعة (للاصول الاربعة) من ضرب أربعة في عشرة (هي قواعد العقائد) الدينية ولذلك سمي المصنف كتابه الاربعة في عقائد أهل الدين نظرا الى ذلك وكذلك الفخر الرازي له كتاب الاربعة وهذا غير اصطلاح المحدثين فانهم يريدون به أربعين حديثا كما هو ظاهر (فن اعتقدها) أى عقد ضميره على فعلها وتلقاها بالقبول (كان موافقا لاهل السنة) والجماعة معدودا في حزبهم (ومباينا) أى مفارقا (لرهبان البدعة) والضلالة (والله تعالى يسدنا بتوفيقه ويهدينا) أى يرشدنا (الى) اتباع (الحق) الصريح الموافق للكتاب والسنة (وتحقيقه) بالادلة الواضحة (بمنه) وكرمه (وسعة جوده) وفضله (وصلى الله على سيدنا محمد) وآله وصحبه (وعلى كل عبد مصطفي) لله من ورائي أحواله وسلم تسليما كثيرا والحمد لله رب العالمين

* (الفصل الرابع) * (من) كتاب (قواعد العقائد) وهو آخر فصول الكتاب وبه ختم (في) بيان

فمن يتصدى للامامة وكان في صرفه اثارة فتنة لا تداف حكمتنا بانعة اذا امامته لانا بين أن تحرك فتنة بالاستبدال فيا يلقي المسلمون فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي أثبتت لازية المصلحة فلا يهدم أصل المصلحة شعفا بزيابها كالذي يبني قصرا ويهدم مصرا وبين أن تحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد القضية وذلك محال ونحن نقضى بنفوذ قضاء أهل البغي في بلادهم لميس حاجتهم فكيف لا نقضى بصحة الامامة عند الحاجة والضرورة فهذه الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعة هي قواعد العقائد فن اعتقدها كان موافقا لاهل السنة ومباينا لرهبان البدعة فالتعالى يسدنا بتوفيقه ويهدينا الى الحق وتحقيقه بمنه وسعة جوده وفضله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وكل عبد مصطفي

* (الفصل الرابع من قواعد العقائد) * في

من الاتصال والانفصال وما ينطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل (مسئلة) اختلفوا في أن الاسلام هو الايمان أو غيره وان كان غيره فهل هو منفصل عنه بوجده أو مرتبط به يلزمه فقبل انهماشي واحد وقيل انهما شيان لا يتواصلان وقيل انهما شيان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد أبو طالب المكي في هذا كلاما شديدا الاضطراب كثير التطويل فلنخرج الآن على التصريح بالحق من غير تعريج على نقل مالا تحصيل له فقول في هذا ثلاثة مباحث بحث عن موجب اللفظين في اللغة وبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع وبحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة والبحث الاول لغوي والثاني تفسيري والثالث فقهي شرعي (البحث الاول) في موجب اللغة والحق فيه أن الايمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما أنت بمؤمن لنسألي بصدق والاسلام عبارة عن التسليم والانسسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب

(الايان والاسلام و) بيان (ما بينهما من الاتصال والانفصال) هل هماشي واحد أو يفترقان (و) بيان (ما ينطرق اليه) أي الى الايمان (من) وصفي (الزيادة والنقصان) وبيان اختلاف العلماء فيه (و) بيان (وجه استثناء السلف) الصالح (فيه) أي في الايمان وهو قولهم انا مؤمن ان شاء الله وما فيه من الاختلاف (في جوازه وعدم جوازه) كما سيأتي (وفيه ثلاث مسائل) الاولى (مسئلة) اختلفوا في أن الاسلام هل (هو الايمان) بعينه (أو) هو (غيره) وعلى الاول فظاهر (و) على الثاني أي (ان كان غيره فهو) لا يتصلوا ما انه (منفصل بوجد) ويتحقق (دونه أو هو مرتبط به) ارتباطا بحيث (يلزمه) ولا ينقل عنه (فقبل انهماشي واحد) في المعنى والحكم يطلق أحدهما على الآخر (وقيل انهما شيان) مفترقان (لا يتواصلان) بل مستقلان بذاتهما (وقيل انهما شيان ولكن) مع افتراقهما (يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد) الامام (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي البصري (المكي) في كتابه قوت القلوب ولذة الحب والمحبوب وقد تقدمت ترجمته في أول الكتاب (في هذا) الباب (كلاما) الا انه (شديد الاضطراب) والتدافع (كثير التطويل) بإيراد العبارات وما كان كذلك فهو قليل الجسدي (فلنخرج) من الهجوم وهو الدخول مرة واحدة بسرعة (على التصريح بالحق) الصريح (من غير تعريج) أي ميل (على نقل مالا تحصيل له) أي لا زيادة له (فنعول في هذا) الباب (ثلاث مباحث) الاول (بحث عن موجب اللفظين في اللغة) بفتح الجيم من الموجب (و) الثاني (بحث عن المراد بهما) في اطلاق الشرع (و) الثالث (بحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة والبحث الاول) من ذلك (لغوي) لانه يبحث فيه عن جوهر لفظيهما (و) البحث (الثاني) تفسيري لانه يبحث فيه عن اطلاق القرآن (و) البحث (الثالث) فقهي شرعي لانه يبحث فيه عما يترتب على المتصديق ما ثوبا وعقبا البحث الاول في موجب اللغة بفتح الجيم من أوجب عليه كذا فهو موجب والمعنى ما يوجب اللغة ايجابا والموجب بالكسر هو الذي يجب صدور الفعل عنه بان كان علة تاممة له من غير قصد واردة وهذا هو الموجب بالذات ومثله بوجوب صدور الاحراق من النار و يراد بهذا المفهوم وهو ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق (والحق فيه أن الايمان عبارة) والعبارة ما استفيد من لفظ أو غيره مع بقاء رسم ذلك الغير (عن التصديق) هو أن تنسب باختيارك الصدق الى الخير أو المخبر عنه والصدق مطابقة القول للخبر والمعبر عنه معنى ثم استعماله في التصديق امامجاز لغوي أو حقيقة لغوية أشار اليه السيد في حاشية الكشاف (قال الله تعالى) في قصة اخوة سيدنا يوسف عليه السلام (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بصدق) فهذا هو مفهوم الايمان لغة وهمزة آمن للتعدية أو الصيغة فعلى الاول كان المصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثاني كان المصدق صار ذا آمن من أن يكون مكذوبا و باعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالباء كما قال تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه و باعتبار تضمنه معنى الايمان والقبول يعدى باللام ومنه فآمن له لوط والحكم الواحد يقع تعليقه بمعلقات متعددة باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بكل كمال منزّه عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت بالملائكة أي بانهم عباد الله المكرمون وآمنت بكتب الله أي بانها منزلة من عنده (والاسلام عبارة عن التسليم) هو ترك الاعتراض فيما لا يلائم (والانسسلام) هو الانقياد الظاهر فقط والدخول في السلم (بالاذعان والانقياد) أي الانجذاب بالباطن (وترك التمرد والعنق) والاباء أي الكراهة والامتناع (والعناد) وهو المبالغة في الاعراض ومخالفة الحق (وللتصديق) المتقدم (محل خاص) محل به (وهو القلب) الصوري (و) أما (اللسان) فانما هو (ترجمانه) الذي يعبر عن ذلك المعنى القائم بالقلب (وأما التسليم) المذكور (فانه عام في القلب واللسان والجوارح) فان كل تصديق بالقلب

فهو تسليم وترك الآباء والجود) أى الإنكار (وكذلك الاعتراف باللسان) أى الإقرار (وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة) بفتح الجيم (أن الإسلام أعم) من الإيمان (و) أن (الإيمان أخص) من الإسلام (وكان الإيمان عبارة عن أشرف أجزاء الإسلام فإذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا) قال الامام السبكي اشتهر المغيرة بالعموم والخصوص المطلق فكل إيمان إسلام ولا ينعكس ثم اختار أن الظاهر تساويهما أو تلازمهما بمعنى أن الإسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطا فيه الإيمان والإيمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتغايرهما ولا يقال كل إيمان إسلام ولا كل إسلام إيمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمين لأن معنى التباين أن لا يصدقا على ذات واحدة وإن تلازما في الوجود هذا في الإسلام المعتمد وقول من قال كل إيمان إسلام ولا عكس أطلق الإسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك تجوز وتحريم العبارة أن يقال كل إيمان يلزمه الإسلام ولا ينعكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فإن جعلت الإيمان لا يحصل مسماه البشرط اللفظ فيصح وإن جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعا إلا بالنلفظ لا بضمه اهـ * (البحث الثاني في إطلاق الشرع) كيف هو كتابا أو سنة (والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على) انحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد (و) في معناه (التوارد وورد) أيضا (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفردا في المفهوم (وورد) أيضا (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم مر في بيان ذلك فقال (أما الترادف ففي قوله تعالى) في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والضميران عائدان إلى القرية (ولم يكن بالاتفاق الأهل بيت واحد) لوط وبناته وهو قول جماعة من المحدثين وجهور المعتزلة والمتكلمين ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الإسلام هو الإيمان (وقال تعالى) في مثله (وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين) فجوز الآية يشهد على صدرها بانها شئ واحد ومما يستدل به على ترادفهما أيضا قوله تعالى ومن يتبع غير الإسلام ديننا فلن يقبل منه ووجه الدلالة أن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولا فتعين أن يكون عينه لأن الإيمان هو الدين والدين هو الإسلام وله تعالى أن الدين عند الله الإسلام فينتج أن الإيمان هو الإسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الإسلام على خمس) شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجه في كتاب الإيمان البخاري وحده في التفسير أيضا من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر وفي القوت رواه جرير بن عبد الله عن سالم بن الجعد عن عطية مولى ابن عامر عن زميل بن بشير قال أئبت ابن عمر بقائه رجل فقال يا عبد الله مالك تحب وتعتز وقد تركت الغزو فقال وبالك أن الإيمان بنى على خمس بعد الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحب البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيه ذكر الشهادتين فإمالة اختصار من الراوى أو تركها اعتادا على الشهرة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الإيمان فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمس المذكورة ما تقدم في الحديث قبله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي أخرجه أحمد والبيهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس يدرن ما الإيمان شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن تقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحبوا البيت الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادوا ونحوه من الغنم اهـ قلت أخرجه البخاري في عشرة مواضع من كتبه في الإيمان وفي خبر الواحد وفي كتاب العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

فهو تسليم وترك الآباء والجود وكذلك الاستراق باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة أن الإسلام أعم والإيمان أخص فكل إيمان إسلام ولا ينعكس ثم اختار أن الظاهر تساويهما أو تلازمهما بمعنى أن الإسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطا فيه الإيمان والإيمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتغايرهما ولا يقال كل إيمان إسلام ولا كل إسلام إيمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمين لأن معنى التباين أن لا يصدقا على ذات واحدة وإن تلازما في الوجود هذا في الإسلام المعتمد وقول من قال كل إيمان إسلام ولا عكس أطلق الإسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك تجوز وتحريم العبارة أن يقال كل إيمان يلزمه الإسلام ولا ينعكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فإن جعلت الإيمان لا يحصل مسماه البشرط اللفظ فيصح وإن جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعا إلا بالنلفظ لا بضمه اهـ * (البحث الثاني في إطلاق الشرع) كيف هو كتابا أو سنة (والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على) انحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد (و) في معناه (التوارد وورد) أيضا (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفردا في المفهوم (وورد) أيضا (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم مر في بيان ذلك فقال (أما الترادف ففي قوله تعالى) في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والضميران عائدان إلى القرية (ولم يكن بالاتفاق الأهل بيت واحد) لوط وبناته وهو قول جماعة من المحدثين وجهور المعتزلة والمتكلمين ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الإسلام هو الإيمان (وقال تعالى) في مثله (وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين) فجوز الآية يشهد على صدرها بانها شئ واحد ومما يستدل به على ترادفهما أيضا قوله تعالى ومن يتبع غير الإسلام ديننا فلن يقبل منه ووجه الدلالة أن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولا فتعين أن يكون عينه لأن الإيمان هو الدين والدين هو الإسلام وله تعالى أن الدين عند الله الإسلام فينتج أن الإيمان هو الإسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الإسلام على خمس) شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجه في كتاب الإيمان البخاري وحده في التفسير أيضا من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر وفي القوت رواه جرير بن عبد الله عن سالم بن الجعد عن عطية مولى ابن عامر عن زميل بن بشير قال أئبت ابن عمر بقائه رجل فقال يا عبد الله مالك تحب وتعتز وقد تركت الغزو فقال وبالك أن الإيمان بنى على خمس بعد الله وتقيم الصلاة وتؤتوا الزكاة وتحب البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيه ذكر الشهادتين فإمالة اختصار من الراوى أو تركها اعتادا على الشهرة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الإيمان فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمس المذكورة ما تقدم في الحديث قبله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي أخرجه أحمد والبيهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس يدرن ما الإيمان شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن تقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحبوا البيت الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادوا ونحوه من الغنم اهـ قلت أخرجه البخاري في عشرة مواضع من كتبه في الإيمان وفي خبر الواحد وفي كتاب العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

الايمن عمل القلب والاسلام عمل الجوارح فالايمن لغة التصديق مطلقا وفي الشرع التصديق والنطق
 معا فأحد هما ليس بايمان فتفسيره في الحديث الايمان بالتصديق والاسلام بالعمل يدل على اختلافهما
 (وفي حديث سعد) بن أبي وقاص الزهري رضي الله عنه أحد العشرة المبشرة المشهود لهم بالجنة وآخر
 من توفي منهم سنة سبع وخمسين) انه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد
 يا رسول الله تركت فلا نالم تعطيه وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم أو مسلم فرد عليه فأعاده رسول
 الله صلى الله عليه وسلم هكذا أوردته صاحب القوت وقال العراقي أخرجه بخوه اه قلت أخرجه في
 الايمان والزكاة من طريق شعيب عن الزهري عن عامر بن سعد عن أبيه وأخرجه عبد الرحمن بن عمر
 في كتاب الايمان من طريق يونس عن الزهري ليس فيه اعادة السؤال ولا الجواب عنه وأخرجه أحمد
 والبيهقي في مسندهما عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وعند البخاري في كتاب الزكاة من طريق
 صالح عن الزهري ولفظه في كتاب الايمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى رهطا وسعدا جالس
 فترك رجلا هو أعجبهم الى فقلت يا رسول الله مالك عن فلان فواته اني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما فسكت
 قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقاتي فقلت مالك عن فلان فواته اني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما فسكت
 قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقاتي وعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال يا سعد اني لأعطي الرجل
 وغيره أحب الى منه خشية أن يكبه الله في النار معنى الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم أعطى بحضور
 سعد جماعة من المؤلفين شيئا من الدنيا لما سألوه يستألفهم لضعف ايمانهم فترك رجلا في الجماعة هو
 جعيل بن سراقه الضمري المهاجري أحد أصحاب الصفة قال سعد هو أصلحهم وأفضلهم في اعتقادي فلم
 يعطه وقوله لا أراه بفتح الهمزة أي أعلمه وفي رواية أبي ذر رضي الله عنه وبه حزم القرطبي في المفهم
 وكذا رواه الاسماعيلي وغيره ولم يحوزه النووي في شرحه على البخاري محتجا بقوله ثم غلبني ما أعلم منه
 ولانه راجع مرارا فلولا ما كان جازما باعتقاده لما كرهه وتعقب بأنه لا دلالة فيه على تعيين الفتح لجواز
 اطلاق العلم على الظان الغالب كما قاله البيضاوي وقوله أو مسلما يسكون الواو فقط ومعناه النهي عن
 القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة لان الباطن لا يطاع عليه الا الله تعالى فالاولى التعبير بالاسلام
 الظاهر وانما لم يقبل صلى الله عليه وسلم قول سعد في جعيل لانه لم يخرج مخرج الشهادة وانما هو مدح له
 وتوصل في الطلب لاجله ولهذا ناقشه في لفظه وقوله خشية أن يكبه الله في النار أي لكفره اما بازداده ان
 لم يعط أو لكونه ينسب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى البخل وأما من قوى ايمانه فهو أحب الى فأكله
 الى ايمانه ولا خشية عليه رجوعا عن دينه ولا سوا في اعتقاده واستدل به عياض على عدم ترادف الايمان
 والاسلام وقد ظهر مما تقدم ان صاحب القوت أورد هذا الحديث رواية بالمعنى والمصنف تبعه في سياقه
 (وروي أيضا عنه) صلى الله عليه وسلم (سئل أي الاعمال أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام فقال)
 أي السائل (أي الاسلام أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام) هكذا أوردته صاحب القوت وقال
 العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عمرو بن عبسة بالسطر الأخير قال رجل يا رسول الله أي
 الاسلام أفضل قال الايمان الحديث واسناد صحيح لكنه منقطع اه ووجدت في حاشية كتاب المغني
 مانعه علقه البخاري ووصله الحاكم في الاربعين قلت والذي في الصحيح من حديث عبد الله بن عمر سأل
 رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم
 تعرف ومن حديث أبي هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي العمل أفضل قال ايمان بالله ورسوله
 الحديث وأخرجه أيضا مسلم والنسائي والترمذي والفاط (وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل)
 اما على الاختلاف فظاهر سياق كل ذلك واضح لمن تأمله وأني في كل ذلك الشيخ أبو طالب المسكي الآن
 يكون على التداخل ونحن ذا كرون كلامه على الاختصار وان كان في سياق المصنف الاتي المام به قال

وفي الحديث عن سعد أنه
 صلى الله عليه وسلم أعطى
 رجلا عطاء ولم يعط الآخر
 فقال له سعد يا رسول الله
 تركت فلا نالم تعطيه وهو
 مؤمن فقال صلى الله عليه
 وسلم أو مسلم فأعاده عليه
 فأعاده رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وأما التداخل
 فاروي أيضا أنه سئل فقيل
 أي الاعمال أفضل فقال
 صلى الله عليه وسلم الاسلام
 فقال أي الاسلام أفضل
 فقال صلى الله عليه وسلم
 الايمان وهذا دليل على
 الاختلاف وعلى التداخل

٧ هنيأياض بالاصل

الايمان والاسلام اسمان بمعنى واحد وقد جعل الله ضد هما واحدا وهو الكفر فلو لا انهما كشيء واحد في
 الحكم والمعنى ما كان ضد هما واحدا ثم ساق آيات من القرآن تدل على ذلك منها قوله تعالى أيأمركم
 بالكفر بعد اذ أنتم مسلمون ثم قال وعلى هذا أخبر صلى الله عليه وسلم عنهم ما يوصفوا واحداً وأورد حديث
 ابن عمر بنى الاسلام على خمس وحديث ابن عباس في وفد عبد القيس ثم قال فدل على ان الايمان والعمل
 قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معاً الا بنى
 ضد هما ثم قال وقد اشترط الله عز وجل للايمان العمل الصالح وفي النفع بالايمان الا بالامل ووجوده
 واشترط للايمان ان الاسلام ثم أورد آيات من القرآن تدل على ذلك ثم قال فشرط الايمان العمل والتقوى
 كما اشترط للاعمال الصالحة الايمان فكان أعمال العبد الصالحات لا تنفعه الا بايمان فكذلك لو آمن بالايمان
 لله عز وجل لم ينفعه الا بالاعمال الصالحة وفي وصية لقمان لابنه يا بني لا يصلح الزرع الا بالماء فكذلك
 لا يصلح الايمان الا بالعلم والعمل وأما تفرقة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل لمسأله عن الايمان
 والاسلام فان ذلك تفضيل أعمال القلوب وعقودها على ما وافق هذه المعاني التي وصفها لان تكون عقودا
 من تفضيل أعمال الجوارح وفيما يوجب الافعال الظاهرة التي وصفها أن تكون علانية ان ذلك تفرق
 بين الاسلام والايمان في المعنى باختلاف وتضاد ليس فيه دليل انهما مختلفان في الحكم وقد يجتمعان في عبد
 واحد مسلم مؤمن فيكون ما ذكرناه من عقود القلب ووصف قلبه ما ذكره من العلانية وصف ظاهر حسي
 الدليل على ذلك انه جعل وصف الاثنين معنى واحداً ثم قال والوجه الثاني من تأويل الخبر ان معنى قوله أو
 مسلم يعني به أو مستسلم فاذا جع بين عقود القلب وبين أعمال الجوارح كان مسلماً مؤمناً ومن لم يقل
 بهذا الذي ذكرناه فقد كفر أبابكر رضي الله عنه وجهله في قتال أهل الردة وادعى عليه انه قتل المؤمنين لان
 القوم قد جاؤا بعهود الايمان ولم يجهدوا أكثر الاعمال وانما أنكروا الزكاة فاستحل قتلهم وواطء الصحابة حتى
 استتاب من رجع منهم وأما حديث سعد الذي ظاهره ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المسلم والمؤمن
 فانما فيه دليل على تقوية الايمان والاسلام في التفاضل والتعظيم أي ليس هو من خصوص المؤمنين
 ولا أفاضلهم وكشف عن مقامه الذي خفي على سعد كما كشف عن مقام حارثة عن حقيقة ايمانه وكان
 خاملاً لا يؤبه به فقال كيف أصبحت يا حارثة فنطق بوجده عن مشاهدته فقال له عرفت فالزم فهذا دليل
 لنافي تفضيل مقام الايمان على مقام الاسلام وان المؤمنين متفاضلون في الايمان وان تساووا في أعمال
 الجوارح من الاسلام وان الايمان لاحد له وان كان يحسنه بحدود الاسلام فاشتر رسول الله صلى الله عليه
 وسلم الذي آمن طوعاً على الذي آمن كرها وكان صلى الله عليه وسلم انما يعطى المؤلفه الرؤساء ومن لا يؤمن
 عادته وجعه على المسلمين تحريضا للمشركين كما أكرم الرجل بعد ما تكلم فيه فقيل له في ذلك فقال هذا
 أحق مطاع فأما الاتباع والسفلة من المؤلفه فلم يكن يؤثرهم بالعطاء بل كان يؤثر المؤمنين ويقدمهم
 على أراذل المؤلفه وضعفائهم قالت وهذا التوجيه لا يكاد يصح لما قدمنا ان الرجل المبهم في الحديث
 المذكور هو جعيل بن سرافة الضمري من المهاجرين ومن أهل الصفة ولم يكن من اتباع المؤلفه ولو كان
 كما قال انه من أراذل المؤلفه لم يسع سعد رضي الله عنه كثرة المراجعة والتكرار مع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في شأنه وقوله فيه هو أعجبهم الى قتال ذلك ثم قال صاحب القوت فان قيل قد روي في آخر هذا
 الحديث في بعض الروايات ما يرد على هذا التأويل فان الرجل كان فاضلاً لانه كان مستسلياً وهو ان
 في الحديث قال النبي صلى الله عليه وسلم اني لاعطى قوماً وامنع آخرين أكلهم الى ما جعل الله في
 قلوبهم من الايمان قيل ان هذا كلام مستأنف من رسول الله صلى الله عليه وسلم افادة للقائل لانه بعث
 بجوامع الكلم وكان يستل عن الشيء فيخبر به ويزيد عليه للبيان والهداية الذي أعطى فكانه أراد أن
 يخبر بتوزيع العطاء وبضروب المعطين من الناس هذا للحاجة وهذا للفضل وهذا للتأليف لان الذي

منعه كان أفضل من الذي أعطاه اذلو كان الامر كما قال هذا القائل كان الاسلام أفضل من الايمان
ولسكان المسلمون أفضل من المؤمنين ولم يقل هذا أحد من العلماء لان الايمان خاص فيه التفاوت والمقامات
فهو مشتمل على الاسلام والاسلام داخل فيه والمؤمنون هم خصوص المسلمين ومنهم المقر بون والصديقون
والشهداء والاسلام على محدود بوصفه عموم المؤمنين ويدخل فيه صاحب الكبر ولا يخرج منه من
فارق الكفر ووقع عليه اسم الايمان فعلى اجماعهم ان الايمان على اسقاط فهم من وهم ان لرجل كان
أفضل كيف وقدر وينا في تخصيص الايمان عن النبي صلى الله عليه وسلم أيضا نه سئل أي الاعمال
أفضل قال الاسلام ثم سأل الحديث الذي أورده المصنف ثم قال فجعل الايمان مقام في الاسلام ففي هذا
الحديث أيضا تخصيص الايمان على الاسلام لا تفرقة بينهما بمعنى قوله في وصف الرجل أو مسلم فدل على
بطلان ما تأوله القائل لان هذه اللفظة بألف الاستفهام والعرب لا تستعمل هذا في عرف الكلام الا في
الوصف الى نقص والى الحال الا في فافهم ذلك قلت وهذا الوجه الذي ذكره بعيد أيضا والاستئناف
الذي ادعاه في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل به أحد من المحدثين وبقية الحديث الذي ذكرها
أوردها بالمعنى لا باللفظ وقد تقدم لفظ الحديث من الصحيحين وقوله لان هذه اللفظة بألف الاستفهام غير
صح فقد ضبط شراح الحديث انه بسكون الواو وانه للاضرب كذا قاله الزركشي وان تعقبه الدماميني بان
سيبويه يرى للاضرب شرطين تقدم نفي أو نهي وإعادة العامل نحو ما قام زيد أو ما قام عمرو ولا يقيم زيد
أو لا يقيم عمرو وكلاهما متنف في الحديث فان بعض البصريين يرون الاضرب مطلقا ان الاضرب هنا ليس
بمعنى كون انكار الرجل مؤثابا لمعناه انتهى عن القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة كما قدمناه
ومنهم من جعل أو هنا للشك والمعنى لاراه مؤمنا أو مسلما أرشده بذلك الى حسن التعبير بعبارة سالمة
عن الحرج اذ لايت فيها بأمر باطن لا يطلع عليه فتأمل ثم قال صاحب القوت وأما قوله تعالى قالت الاعراب
آمننا الآية فان هذا أيضا من هذا النوع معناه قولوا استسلمنا حذر القتل وهو لاه ضعفاء المؤلف لان
أراد لهم كانوا ينقمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ايثاره وتقديسه للمؤمنين بالعطاء عليهم فقالوا
لم نعطنا كما أعطى المؤمنين فانما مؤمنون مثلهم فأخبر بذلك عنهم وأكذبهم في دعواهم الايمان ففقه دليل
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يعطى هذا الضرب من المؤلفات وليس في الآية تفرق بين الاسلام
والايمان بدليل قوله تعالى في الآية التي يعيدها بمنون عليك أن أسلموا الآية فسمى اسلامهم ايمانا لانه
عطف بعض الكلام على بعض ورد آوله الى آخره للمنة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأثبت التثنية عليهم
بتقديم آخر الاسم على أوله وغاير بين اللفظين فلم يرد احدهما على الاخرى فيقول ان هذا كم للاسلام
لاتساع لسان العرب وليفيدنا فضل بيان وان الايمان والاسلام اسمان لمعنى فهو كقوله تعالى فأخرجنا من
كان فيها من المؤمنين الآية قلت وربما هذه الآية تضادها الآية الاخرى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا
فانهم ماؤ كنا شيئا واحدا للزم اثبات شئ ونفيه في حالة واحدة وقد يجاب بان الاسلام المعتبر في الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن ولنعاد الى حل عبارة
المصنف رحمه الله تعالى قال (وهو) أي وروده على سبيل التداخل (أوفق الاستعمالات في اللغة)
وفي بعض النسخ لاستعمالات اللغة وانما كان أوفق (لان الايمان عمل من الاعمال وهو أفضلها) أي
الاعمال (والاسلام هو تسليم اما بالقلب) وهو الاعتقاد الجازم (واما باللسان) وهو الاقرار (واما
بالجوارح) وهو العبادات (وأفضلها) أي تلك الثلاثة (الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايمانا)
والى هذا أشار صاحب القوت فيما تقدم من تقريره (والاستعمال لهما) أي للاسلام والايمان (على
سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز في اللغة) أي
ان اللغة العربية لاتساعها تجوز اطلاق كل ما ذكر في محالها (أما الاختلاف فهو ان يجعل الايمان عبارة

وهو أوفق الاستعمالات
في اللغة لان الايمان عمل
من الاعمال وهو أفضلها
والاسلام هو تسليم اما
بالقلب واما باللسان واما
بالجوارح وأفضلها الذي
بالقلب وهو التصديق
الذي يسمى ايمانا والاستعمال
لهما على سبيل الاختلاف
وعلى سبيل التداخل وعلى
سبيل الترادف كله غير
خارج عن طريق التجوز في
اللغة أما الاختلاف فهو أن
يجعل الايمان عبارة

عن التصديق بالقلب فقط وهو موافق للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهر او هو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم
ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط (٢٤٠) حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من لم يس غير بعض

عنه يسمى لا مسميًا وان لم يستغرق جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب ائنا قلنا لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد أو مسلم لانه فضل أحدهما على الآخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين وأما التداخل فموافق أيضا للغة في خصوص الايمان وهو ان يجعل التسليم الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والاعيان عبارة عن التسليم ببعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيته بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان (و) تجعل (الايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيته بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان) نظرا الى شموله (لكل) من اللسان والقلب والعمل (وعلى هذا خرج قوله صلى الله عليه وسلم) (الايمان في جواب قول السائل أى الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصا من الاسلام فادخله فيه) قال صاحب القوت وروى عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ان الايمان مقصور في الاسلام معناه هو في باطنه قال وأدار دائرة فقال هذا للاسلام ثم أدار في وسطها دائرة أخرى صغيرة فقال وهذا للايمان في الاسلام فادخله وفعل خرج من الايمان وصار في الاسلام يريد به خرج من حقيقة الايمان وكله ولم يكن من الموصوفين المدوحين بالخوف والورع من المؤمنين لانه خرج من الاسم والمعنى حتى لا يكون مؤمنا بالله عز وجل مصداقاً لرسوله وكتبه ألا ترى الدائرة الصغيرة غير خارجة عن الدائرة الكبيرة التي أدارها حولها فجعلها فيها لئلا تحالضها وقلها ونحوها فنهاه لو كان أراد به يخرج من الايمان لجعلها دائرة منفردة ولم يجعل احدهما وسط الأخرى (وأما استعماله على) سبيل (الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) هو الانقياد الباطني (والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم) أى يصدق عليه لغة (وكذا الايمان) يجعل عبارة عن كل منهما (ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه) أى جعله عاما (وادخل الظاهر في معناه وهو جائز) لغة (لان تسليم الظاهر) أى انقياده (بالقول والعمل) هو (ثمرة تصديق الباطن ونتيجته) التي تنشأ عنه (وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره) الذي هو خلاصته (على سبيل التسامح) والاتساع فيحتاج في فهمه الى هذا التقدير (فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقه) جميعا بين المتوافقين وضدهما (فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) وصح استثناء المسلمين من المؤمنين

بدنه يسمى لا مسميًا وان لم يستغرق جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب ائنا قلنا لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد أو مسلم لانه فضل أحدهما على الآخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين وأما التداخل فموافق أيضا للغة في خصوص الايمان وهو ان يجعل التسليم الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والاعيان عبارة عن التسليم ببعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيته بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان (و) تجعل (الايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيته بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان) نظرا الى شموله (لكل) من اللسان والقلب والعمل (وعلى هذا خرج قوله صلى الله عليه وسلم) (الايمان في جواب قول السائل أى الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصا من الاسلام فادخله فيه) قال صاحب القوت وروى عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ان الايمان مقصور في الاسلام معناه هو في باطنه قال وأدار دائرة فقال هذا للاسلام ثم أدار في وسطها دائرة أخرى صغيرة فقال وهذا للايمان في الاسلام فادخله وفعل خرج من الايمان وصار في الاسلام يريد به خرج من حقيقة الايمان وكله ولم يكن من الموصوفين المدوحين بالخوف والورع من المؤمنين لانه خرج من الاسم والمعنى حتى لا يكون مؤمنا بالله عز وجل مصداقاً لرسوله وكتبه ألا ترى الدائرة الصغيرة غير خارجة عن الدائرة الكبيرة التي أدارها حولها فجعلها فيها لئلا تحالضها وقلها ونحوها فنهاه لو كان أراد به يخرج من الايمان لجعلها دائرة منفردة ولم يجعل احدهما وسط الأخرى (وأما استعماله على) سبيل (الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) هو الانقياد الباطني (والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم) أى يصدق عليه لغة (وكذا الايمان) يجعل عبارة عن كل منهما (ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه) أى جعله عاما (وادخل الظاهر في معناه وهو جائز) لغة (لان تسليم الظاهر) أى انقياده (بالقول والعمل) هو (ثمرة تصديق الباطن ونتيجته) التي تنشأ عنه (وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره) الذي هو خلاصته (على سبيل التسامح) والاتساع فيحتاج في فهمه الى هذا التقدير (فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقه) جميعا بين المتوافقين وضدهما (فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) وصح استثناء المسلمين من المؤمنين

المبحث

ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه وادخال الظاهر في معناه وهو جائز لان تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن ونتيجته وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقه فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين

*(المبحث الثالث عن الحكم الشرعي) في الاسلام والايمن قال (وللاسلام والايمن) نظر الى الشرع (حكمان أخروى) أى يتعلق بالآخرة (ودنيوى) يتعلق بالدنيا (أما الآخرى فهو الاخراج من النار) بعد الدخول فيها (ومنع التخليد) أى البقاء أبدا فيها (اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمن) قال العراقى أخرجه من حديث أبى سعيد الخدرى فى الشفاعة وفيه اذهبوا فم من وجدتم فى قلبه مثقال ذرة من ايمن فأخرجوه الحديث ولهما من حديث فيقال انطلق فأخرج منها من كان فى قلبه مثقال ذرة أو خردلة من ايمن لفظ البخارى فيه ما وله تعليقا من حديث أنس يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن ذرة من ايمن وهو عندهما متصل بلفظ خير مكان ايمن قلت أخرجه البخارى فى كتاب الايمان من طريق هشام الدستوائى عن قتادة عن أنس بلفظ يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن شبرة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن برة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن ذرة من خير ثم قال قال أبان حدثنا قتادة عن أنس رفعه من ايمن مكان خير وهذا التعليق قد وصله الحاكم فى كتاب الاربعين له من طريق موسى ابن اسمعيل قال حدثنا أبان وأخرجه البخارى أيضا فى التوحيد ومسلم فى الايمان والترمذى فى صفة جهنم وقال حسن صحيح (وقد اختلفوا فى ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بان الايمان ماذا هو فن قائل يقول انه) أى الايمان (بجرد العقدة) أى مسمى الايمان هو مجرد ما عقد عليه القلب من التصديق والقبول والاذعان لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظار واستدلال كل واحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمه الخمر ونحوها ويكفى الاجمال فهما يلاحظا اجمالا كالايمان باللائكة والكتب والرسول ويشترط التفصيل فهما يلاحظا تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل كما هو مختار الاشاعرة وبه قال الماتريدية كما تقدمت الاشارة اليه (ومن قائل انه عقد بالقلب وشهادة باللسان) والمراد بالشهادة الاقرار وهو منقول عن الامام أبى حنيفة ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان يتر بالوحدانية وحقيقة الرسالة واذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديق فيكون كل منهما ماركفى المفهوم فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن النطق باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط فى حقه فهو ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمل وذلك فى حق العاجز عن النطق والمكره وقد علم من هذا ان الاقرار ركن وقيل هو شرط لاجراء أحكام الاسلام واختاره النسفى فى العمدة وقيل هو مروى عن أبى حنيفة واليه ذهب الماتريدى وهو أمع الروايتين عن الاشعرى قال وهذا لان ضد الايمان الكفر وهو التكذيب والجحود وهما يكونان بالقلب فكذا ما يصادهما اذ لا تضاد عند تقدير الحليين *(تنبيه)* والمراد من الاحكام فى قولهم اجراء الاحكام أحكام الدين من الصلاة خلفه وعليه ودفنه فى مقابر المسلمين وعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحو ذلك وفى شرح القاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض أى لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاطهار للامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لانعام الايمان فانه يكفي بمجرد التسليم وان لم يظهر على غيره اهـ * استطراد * تسمية بعض السافلاما من الاعظم أبى حنيفة رحمه الله مرجحا كصاحب القوت وغيره وتبعه القونوى من علمائنا انما هو لتأخير امر صاحب الذنب الكبير الى مشيئة الله تعالى والارضاء التأخير لا بالمعنى التى نسبت للمرجحة التى هى قبائح نفس الامر كإسباتى بيانها وهذا لا يكون فادحا فى منصب امامنا وقد ثبت نبونا ونجحنا واشهرانه من رضى أهل السنة وأول من رد على القدريه والمرجئة والطوائف الضالة يفهم ذلك من سب كرم مذهبه ومن نسب اليه الاجراء فيما لى المتقدم وبه كان يقول شيخه جاد بن أبى سلمان

(المبحث الثالث) عن الحكم الشرعي ولاسلام والايمن حكمان أخروى ودنيوى أما الآخرى فهو الاخراج من النار ومنع التخليد اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمن وقد اختلفوا فى ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بان الايمان ماذا هو فن قائل يقول انه مجرد العقد ومن قائل يقول انه عقد بالقلب وشهادة باللسان

وغيره من السلف ومن الغريب ما نقله القبط الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس الله سره في كتاب الغنية
عند ذكر الفرق الغير الناجية حيث قال ومنهم القدريّة وذكر أصنافاً منهم ثم قال ومنهم الحنيفة وهم
أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت زعم أن الإيمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسوله وبما جاء من عنده
جسلة على ما ذكره البرهوتى في كتاب الشجرة اه قلت وهكذا نقل أبو الحسن الأشعري في مقالاته
عنه وحكى عنان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه أنه قال الإيمان هو الاقرار والمعرفة بالله عز وجل
والتسليم له والهبة منه وترك الاستخفاف بحقه والذي ذكره الصفار في تلخيص الأدلة أنه هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان هكذا قاله أبي حنيفة وفي لفظ معرفة بالقلب وقرار باللسان هكذا ذكره
الحارثي في الكشف ونقل الرواية الاولى كذلك قال وأراد بالمعرفة التصديق وإذا علمت ذلك فاعلم أن في
كلام صاحب الغنية نقار من وجهين * الاول مخالفته لما نقل عنه أصحابه في الإيمان وأمله في الفقه
الاكبر وغيره مما نسب اليه وحل أصحاب أصحابه الى أصحابهم الى ان وصل الينا بالنقل الصحيح المعتمد من
طريق صحيح لا مطعن في روايته الجسلة قدرهم ان يعزوا المشايخهم ما ليس من معتقداتهم ونفس مذهبهم في
الإيمان أنه مجرد التصديق القلبي دون الاقرار فانه شرط عنده لاجراء أحكام الاسلام على ما تقدم عن
النسفي أو ركن على ما نقله غيره وقد صرح بذلك سائر كتب العقائد الموضوعة للخلاف بين أهل السنة
والجماعة وبين المعتزلة وأهل البدعة وعلى التسليم اذ اقلنا أن الإيمان عندنا هو المعرفة والاقرار كما نقل عنه
جماعة فان المعرفة عندنا هو التصديق وعلى تسليم التفريق بينهما هو أولى من أن يقال أن الإيمان هو
التصديق والاقرار لان التصديق النائي عن التقليد دون التحقيق مختلف في قبوله بخلاف المعرفة الناشئة
عن الدلالة مع الاقرار فانه إيمان بالاجماع وأما لاكتفاء بالمعرفة دون الاقرار وادقرار دون المعرفة فهو
محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع والثاني عدم المرجحة المذمومة من القدريّة من أغرب ما سمع
ابن المرجحة من القدريّة تلك طائفة وأولئك أخرى فالمرجحة قالوا لا يضر مع الإيمان ذنب كما
لا ينفع مع الكفر طاعة فزعموا أن أحداً من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر فأن هذا الارجاء
من ذلك الارجاء ثم قول امامنا مطابق لنص القرآن أن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء بخلاف المرجحة حيث لا يجعلون الذنوب ماعداً للكفر تحت المشيئة وبخلاف القدريّة حيث
يوجبون العقوبة على صاحب الكبيرة ومن المرجحة طائفة يقال لهم الجهمية ولهم أيضاً فضاخ يأتي
بعضها في هذا الكتاب مع الرد عليهم والظاهر أن هذه العبارة في الغنية مدسوسة عليه كما جرى أخيره
من الأئمة ودسوا في كتبهم ما ليس من كلامهم ومثل القبط قدس الله سره يصون مقام الامام أبي حنيفة
ويناضل عنه كيف والأئمة الكبار من معاصريه كمالك وسفيان والشافعي وامامه أحدوا لا وراعي وابراهيم
ابن أدهم قد أثروا عليه وعلى معتقده وفقهه وورعه وخوفه وتضاعه من علوم الشريعة واجتهاده وعبادته
واحتياطه في أمور الدين ما هو مسطور في الكتب المطولة ومحتاجته مع جههم بن صفوان في أن الإيمان
هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وكان جههم يكتب في التصديق والزمان مشهور في الكتب وقد
حكى الكعبي في مقالاته ومحمد بن شبيب عن أبي حنيفة في الإيمان كلاماً هو عنه يرى وكذا اجتماعه
بعمربن أبي عثمان الشمرى بمكة ومناظرته في الإيمان من أكاذيب المعتزلة على أبي حنيفة لانكاره
عليهم في أصول دياناتهم وجعلهم من أهل الأهواء حنفاً عليه وحسداً وهو قد برأه الله من كل ذلك
فتأمل ولنعد الى شرح كلام المصنف قال (ومن قائل يزيد) على التصديق والاقرار (أمرنا ثالثاً وهو
(العمل بالأركان) أي سائر الجوارح وهذا قول الخوارج فمسمى الإيمان عندهم تصديق القلب
والاقرار باللسان والعمل بالجوارح فاهيته على هذا مركبة من ثلاثة فمن أحصل بشيء منها فهو كافر
ولذا قالوا مرتكب الذنب مطلقاً كافر لانتفاء جزء الماهية والذنوب عندهم كبر كمالها وتعليمهم

ومن قائل يزيد ثالثاً وهو
العمل بالأركان

بأنه جزء الماهية مبنى على أن لا واسطة بين الإيمان والكفر ما على ما ذهب إليه المعتزلة من أنبائ
الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال
فإنهم يخالفونهم من وجهين أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب إلى كافر وصغير وارتكاب
الكبيرة عندهم فسق والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين والثاني أن الطاعات
عند الخوارج جزء كانت فرضا أو نفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الإيمان ثم اختلفوا فقال أبو
الهديث العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا وقال الجبائي وأبوه وأكثر معتزلة
البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل * (تنبيه) * ذكر المصنف
في مفهوم الإيمان ثلاثة أقوال الأول للأشعري والثاني للحنفية والثالث للخوارج وبقي عليه قول
من قال إن مسماء التصديق باللسان فقط أي الإقرار بحقيقة ما جاء به الرسول بأن يأتي بكلمتي الشهادة
وهو قول الكرامية وسيأتي للمصنف قريبا فليس عندهم من شرط كون الإيمان إيمانا وجود
التصديق والمعرفة فالوفاة بان تصديق القلب فهو مؤمن ناج والافهو مؤمن مخلد في النار فليس
لهم كبير خلاف في المعنى وقيل الإيمان هو المعرفة فقط وهو قول الجهمية وقيل هو الإقرار بشرط التصديق
والمعرفة وهو قول عبد الله بن سعيد القطان من أئمة السنة ولم يعرج المصنف على هذه الأقوال
وقال (ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جع بين هذه الثلاث) التصديق والإقرار والعمل (فلا
خلاف في أن مستقره الجنة) باتفاق هؤلاء (وهذه درجة) من درجات ست (والدرجة الثانية أن
يوجد اثنتان وبعض الثالث) ثم يبينه بقوله (وهو القول) أي الإقرار باللسان (والعقد) القلبي
(وبعض الأعمال) القلبية (ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر) وقد اختلف في حد
الكبيرة وعند الكبار وأحسن ما قيل في حدها هي كل معصية تؤذي بقلة أكرث مرتكبها بالدين
ورقة الديانة أو كل ما توقع عليه بخصوصه من الكتاب أو السنة وأما عند الكبار فقد قال الشيخ أبو طالب
المسكي في القوت هي أربع من أعمال القلوب الشرك والاصرار والقنوط والأمن وأربع في اللسان
شهادة الزور وقذف المحصنات واليمين الغموس والسحر وثلاث في البطن شرب الخمر والمسكر من
الاشربة وأكل مال اليتيم وأكل الربا وهو يعلم واثنتان في الفرج الزنا واللواط واثنتان في اليد القتل
والسرقة وواحدة في الرجل فرار الواحد من الاثنين يوم الزحف وواحدة في الجسد وهي عقوق
الوالدين وسيأتي لهذا البحث زيادة تحقيق في موضعه من هذا الكتاب (فعند هذا قالت المعتزلة)
جهورهم (خرج بهذا) الارتكاب (عن) دائرة (الإيمان ولم يدخل) في دائرة (الكفر بل اسمه الفاسق)
عندهم فارتكاب الكبيرة عندهم فسق (وهو على منزلة بين المنزلتين) ليس بمؤمن ولا كافر (وهو مخلد
في النار) ووافقهم الخوارج في أن صاحب الكبيرة مخلد في النار (وهو باطل لما سذكروه) بعد الدرجة
(الثالثة أن يوجد) اثنتان (التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون) الثالث أي (الأعمال بالخوارج
وقد اختلفوا في حكمه) مما يتعلق بالآخر (فقال) الشيخ (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي
(المسكي) رحمه الله تعالى في كتابه قوت القلوب في الباب الثالث والثلاثين منه (العمل من الإيمان ولا
يتم دونه) وهذا يفهم من سياقه في عدة مواضع منها قوله وان الإيمان والعمل قرينان لا يصح أحدهما
إلا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معا إلا بنقيضيهما وهو الكفر وقال في موضع آخر وقد اشترط
الله عز وجل للإيمان العمل الصالح ونفي النفع بالإيمان إلا بالعمل ووجوده وقال في موضع آخر
شرط الإيمان العمل والتمتع كما أن شرط الأعمال الصالحة الإيمان وقال أيضا في تفسير قوله تعالى اليوم
أكملت لكم دينكم فصارت الأعمال متعلقة بالإيمان وهما الدين المكمل وقال أيضا في تفسير قوله تعالى
يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم أراد سبحانه أن قول هؤلاء قول المؤمنين وأن قولهم من أعمالهم

ونحن نكشف الغطاء
عنه ونقول من جع بين
هذه الثلاثة فلا خلاف
في أن مستقره الجنة وهذه
درجة * والدرجة الثانية
أن يوجد اثنتان وبعض
الثالث وهو القول والعقد
وبعض الأعمال ولكن
ارتكب صاحبه كبيرة أو
بعض الكبائر فعند هذا
قالت المعتزلة خرج بهذا
عن الإيمان ولم يدخل في
الكفر بل اسمه فاسق وهو
على منزلة بين المنزلتين وهو
مخلد في النار وهذا باطل
كما سذكروه * الدرجة
الثالثة أن يوجد التصديق
بالقلب والشهادة باللسان
دون الأعمال بالخوارج
وقد اختلفوا في حكمه
فتعال أبو طالب المسكي
العمل بالخوارج من الإيمان
ولا يتم دونه

لأنهم منفردون بالقول دون العمل ثم قال بعد ذلك فاما أن يكون دليلا أن القول حسب هو الايمان كله وان الايمان يكون قولاً لا يحتاج الى عمل فهذا باطل (وادعى الاجماع فيه) وذلك في قوله بعد ان أورد أثرنا عن علي رضي الله عنه الايمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالأركان فادخل أعمال الجوارح في عقود الايمان وأيضاً فإن الامة مجمعة أن العبد لو آمن بجميع ما ذكر في عقود القلب في حديث جبريل عليه السلام ثم لم يعمل بما ذكرناه من وصف الاسلام بأعمال الجوارح انه لا يسمى مؤمناً وانه ان عمل بجميع ما وصف به الاسلام ولا يعتد بما وصف الايمان انه لا يكون مسلماً وقد أخبر نبي الله صلى الله عليه وسلم ان أمته لا تجتمع على ضلالة فهذه العبارة تشعر بدعوى الاجماع (واستدل بأدلة تشعر بنقض غرضه) الذي ساق الكلام لاجله (كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وكقوله تعالى الامن تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكقوله تعالى الا من آمن وعمل صالحاً وكقوله تعالى الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين وكقوله تعالى الذين آمنوا وكانوا يتقون (اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان) أي غيره ودونه (لأن نفس الايمان) أي من ماهيته (والا فيكون العمل من المعاد) أي المكرور وهذا نقبض مطلوبه الذي هو اثبات كون العمل من الايمان وانه لا يتم بدونه (والعجب) منه (انه ادعى الاجماع) أي اجماع الامة (في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم) ونصه أن الايمان والعمل قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معاً الا بنفي ضدهما وهو الكفر كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا يكفر أحد الا بجموده بما أقربه) ونص القوت الا بجموده بما أقربه وفي بعض نسخ الاحياء الا بعد جموده لما أقربه قال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط من حديث أبي سعيد بلقطن يخرج أحد من الايمان الا بجموده ما دخل فيه واسناده ضعيف اه قلت وهكذا هو في الجامع الكبير للسيوطي والحد والجود يقال فيما ينكر باللسان لا بالقلب (وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكفار) ونصه جميع ما شرعنا مؤذ كراهه عن السلف الصالح بطل قول المرجئة والكرامية والاباضية ويدحض دعواهم في أن الايمان قول أو معرفة أو عقد بلا عمل وهو رد على القائنين بالمتزلة بين المنزلتين الذين يقولون مؤمن وفاسق وكافر فلا يجعلون الفاسق مؤمناً وهو رد على الخشبية والخرمية والقطعية والحرورية أصناف من الخوارج يقولون من أتى كبيرة خرج من الايمان وان أهل الكفار كفار يحمل قتلهم وقد ابتلينا بطائفتين مبتدعتين متضادتين في المقالة المرجئة والمعتزلة قالت المرجئة ان الموحدين لا يدخلون النار وان عملوا الكفار والفاسق لان ذلك لا ينقص ايمانهم وقالت المعتزلة الفاسق ليس بمؤمن وان مات على صغيرة من الصغائر من غير توبة دخل النار لا محالة ولم يخرج منها خالداً مع الكفار ونقول ان الصواب في ذلك أن الفاسق مؤمن لا يخرج منه فسقه من الايمان وحكمه ولكن لا ندخله في المؤمنين حقاً في الصديقين والشهداء وان أهل الكفار قد استوجبوا الوعيد ودخلوا النار وجاز أن يعفو الله عنهم بكرمه ويسمح لهم بجموده الى آخر ما قاله ثم قال المصنف (والقائل بهذا) أي بماتة قدم (قائل بنفس مذهب المعتزلة) ووارد على معتقدهم (اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال) من غير أن يأتي بعمل (فهو هو في الجنة) أم لا (فلا بد أن يقول) قائل هذا القول (نعم) هو في الجنة اذ وجد عنده مسمى الايمان (و) لا يخفى ان (فيه حكماً بوجود الايمان دون وجود العمل) فتريد ونقول لو بقي حياً حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركه مات أم لا (فهو) مات فهل يخلد في النار) الاولى لترك العمل والثانية لارتكاب الكبيرة (فان قال نعم) يخلد فيها (فهو) مراد المعتزلة وان قال لا) يخلد فيها كما هو مذهب أهل السنة (فهو) تصریح بان العمل ليس ركناً من نفس الايمان ولا شرطاً في وجوده

وادعى الاجماع فيه واستدل بأدلة تشعر بنقض غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذهبا يدل على أن العمل وراء الايمان لامن نفس الايمان والا فيكون العمل في حكم المعاد والعجب انه ادعى الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم لا يكفر أحد الا بعد جموده بما أقربه وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكفار والقائل بهذا قائل بنفس مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة فلا بد أن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فتريد ونقول لو بقي حياً حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركه مات أم لا (فهو) مات فهل يخلد في النار فان قال نعم فهو مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصریح بان العمل ليس ركناً من نفس الايمان ولا شرطاً في وجوده

ولا في استحقاق الجنة به وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية فنفى قول فاضبط تلك المدة وماعد تلك الطاعات التي يتركها يبطل الايمان وماعد الكبار التي يتركها يبطل الايمان (٢١٥) وهذا لا يمكن التحكم بتقديره

ولم يصرا اليه صائراً أصلاً
* الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب قبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال ومات فهل يقول مات مؤمناً بينه وبين الله تعالى وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول لتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله يخرج من الخروج وفي رواية الاصيل وأبى الوقت بضم الياء من الاخراج فقوله من كان في محل رفع على الوجهين فالرفع على الاول على الفاعلية وعلى الثاني على النيابة عن الفاعل ومن موصولة ولاحقها جلة ملتها والمراد بالايمان التصديق بمجاها به الرسول صلى الله عليه وسلم (وهذا قلبه طافح) أي ملائكة (بالايمان فكيف يتخلد في النار وأيضاً) لم يشترط في حديث جبريل عليه السلام المتقدم ذكره الذي فيه السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان (للايمان الا التصديق) بان يؤمن بالله تعالى وملائكته) وكتبه ورسله (واليوم الآخر) وبالبعث والحساب وبالتقدير خيره وشره (كما سبق) الكلام عليه (الدرجة الخامسة) من الدرجات الست (أن يصدق بالقلب) بجميع مجاها به النبي صلى الله عليه وسلم (ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة) هما لا اله الا الله محمد رسول الله (وعلم وجوبهما) أي الكامنين (ولكنه لم ينطق بهما) بلسانه لاسرا ولا اعلانا (فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق) بها (كامتناعه عن الصلاة) بعد حلول وقتها وعلمه بوجوبها (ونقول هو مؤمن غير متخلد في النار) ذلك لان (الايمان هو التصديق المحض) أي الخالص بمجاها به النبي صلى الله عليه وسلم (واللسان) انما هو (ترجمان الايمان) يترجم عنه (فلا بد) على هذا (أن يكون الايمان موجوداً بتمامه قبل شهادة اللسان) حتى يترجمه اللسان (فيما بعد) (وهذا هو الاظهر) في المقام (اذلا مستند الاتباع موجب الالفاظ) بفتح الجيم (ووضع اللسان) العربي أي الذي يوجب أصل الوضع العربي (أن الايمان عبارة عن التصديق) وانما ذكر قوله (بالقلب) لان محل التصديق القلب ولم يقيد أهل اللسان الا انه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب) بعد علمه بوجوبه كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل وبين السكون والسكوت جناس * (تنبيه) * قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة والتي تلها ثبوت ايمان فرعون وهي مسئلة شديدة الاختلاف والتصادم ومن قال بايمانه الشيخ محيي الدين بن العربي في مواضع من فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعهما انه كلامه وانه غير مدسوس عليه وانما ذكر ذلك لانه قد سبق لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب حمل فرعون على فرعون النفس وهو الذي حكم عليه باسلامه انظر الظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخوافي أحد أولياء مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى فانهم ما أنكروا أن يكون القول بايمان فرعون موجوداً في كتب الشيخ محيي الدين

المتقدمة (ولا في استحقاق الجنة به) كما قاله المرجحة (وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية) والطاعات البدنية اذا يقال له (فاضبط تلك المدة) التي وصفتها بالاطول (وما عدد تلك الطاعات التي يتركها يبطل الايمان وماعد الكبار التي يتركها يبطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصرا اليه صائراً أصلاً) أي لم يذهب اليه ذاهب مطلقاً (الدرجة الرابعة) من الدرجات الست (أن يوجد التصديق بالقلب) وهو اذعانه لما كشف له (قبل أن ينطق باللسان) اقراراً وشهادة (أو يشتغل بالاعمال) الشرعية (ومات) وفي بعض النسخ فقبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال مات (فهل نقول) فيه انه (مات مؤمناً بينه وبين الله تعالى) بناء على أن التصديق القلبي كاف في مفهوم الايمان (وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول) أي جعل اقرار شرطاً (لتمام الايمان) لا لاجراء الاحكام (يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد) لا يلتفت اليه (اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله يخرج من الخروج وفي رواية الاصيل وأبى الوقت بضم الياء من الاخراج فقوله من كان في محل رفع على الوجهين فالرفع على الاول على الفاعلية وعلى الثاني على النيابة عن الفاعل ومن موصولة ولاحقها جلة ملتها والمراد بالايمان التصديق بمجاها به الرسول صلى الله عليه وسلم (وهذا قلبه طافح) أي ملائكة (بالايمان فكيف يتخلد في النار وأيضاً) لم يشترط في حديث جبريل عليه السلام المتقدم ذكره الذي فيه السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان (للايمان الا التصديق) بان يؤمن بالله تعالى وملائكته) وكتبه ورسله (واليوم الآخر) وبالبعث والحساب وبالتقدير خيره وشره (كما سبق) الكلام عليه (الدرجة الخامسة) من الدرجات الست (أن يصدق بالقلب) بجميع مجاها به النبي صلى الله عليه وسلم (ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة) هما لا اله الا الله محمد رسول الله (وعلم وجوبهما) أي الكامنين (ولكنه لم ينطق بهما) بلسانه لاسرا ولا اعلانا (فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق) بها (كامتناعه عن الصلاة) بعد حلول وقتها وعلمه بوجوبها (ونقول هو مؤمن غير متخلد في النار) ذلك لان (الايمان هو التصديق المحض) أي الخالص بمجاها به النبي صلى الله عليه وسلم (واللسان) انما هو (ترجمان الايمان) يترجم عنه (فلا بد) على هذا (أن يكون الايمان موجوداً بتمامه قبل شهادة اللسان) حتى يترجمه اللسان (فيما بعد) (وهذا هو الاظهر) في المقام (اذلا مستند الاتباع موجب الالفاظ) بفتح الجيم (ووضع اللسان) العربي أي الذي يوجب أصل الوضع العربي (أن الايمان عبارة عن التصديق) وانما ذكر قوله (بالقلب) لان محل التصديق القلب ولم يقيد أهل اللسان الا انه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب) بعد علمه بوجوبه كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل وبين السكون والسكوت جناس * (تنبيه) * قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة والتي تلها ثبوت ايمان فرعون وهي مسئلة شديدة الاختلاف والتصادم ومن قال بايمانه الشيخ محيي الدين بن العربي في مواضع من فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعهما انه كلامه وانه غير مدسوس عليه وانما ذكر ذلك لانه قد سبق لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب حمل فرعون على فرعون النفس وهو الذي حكم عليه باسلامه انظر الظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخوافي أحد أولياء مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى فانهم ما أنكروا أن يكون القول بايمان فرعون موجوداً في كتب الشيخ محيي الدين

الالفاظ ووضع اللسان أن الايمان هو عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب

فاحتاجا الى التأويل المذكور ان صح وأنت خير بان كلام الشيخ في فتوحاته وخصوصه اذا جمع بحججه
أكثر من عشرة أوراق ومثل هذا لا يحتمل الدرس وقد ألف الناس في هذه المسئلة قديما وحديثا وهم
في طرفي نقيض بل قال الامام أبو بكر الباقلاني ان قبول ايمانه هو الاقوى من حيث الاستدلال وقال الشيخ
ابن حجر المكي في التحفة انه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية وجوده ثم قال وبما تقر علم خطأ من كفر
القائلين باسلام فرعون لانتا وان اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه غير ضروري وان فرض انه مجمع
عليه اه وقال القائلون به انه مذهب أهل الحق ولا يلزم من الايمان والنطق بالشهادتين عدم دخول
النار ولا عدم التعذيب بها وانما اللازم عدم الخلود في النار فكل من آمن بقلبه ونطق بلسانه لا يتخذ
في النار وان دخلها بالكفر أو بحق العباد ولا يلزم من دخول النار والتعذيب بها عدم الخروج منها
بل يخرج من النار كل مؤمن وكل موحد ولهم في ذلك كلام كثير ومن شنع على الشيخ بحججه الدين بذلك
ابن المقرئ صاحب الارشاد والحافظ ابن حجر وتليذه البقاعي ومن المتأخرين ملا علي القاري من الحنفية
ومن ذهب الى تأييد كلامه شرح الفصوص الجندی والكازروني والقيصري والجلبي وعلى المهامبي
والجلال الدواني وعبد الله الرومي ولا كازروني كتاب بالفارسية سماه الجانب الغربي قدرد عن الشيخ
ما اعترض به على كلامه منها هذه المسئلة وقد نقله الى العربية عالم المدينة السيد محمد بن رسول البرنجي
رحمه الله تعالى وسماه الجاذب الغيبي وكان ممن يصرح بايمانه واقعد حتى لي بعض من أتق به من السادة
أن الامام العلامة الشيخ حسن بن أحمد باغتر الحضرمي حين وفد الى المدينة على سأكنها أفضل الصلاة
والسلام فافوض مع المذكور في هذه المسئلة وان عدم ايمانه مما أجمع عليه وطال بينهما الكلام الى
ان انفصلا من غير مرام فلما أصبح لقيه فأول ما فاتحه به الى ان قال له السلام عليك يا أبا فرعون فتفنص
السيد جدا وانحرف مزاجه على المذكور وعرف منه ذلك وشكاه عند بعض الناس فلاموه فاعتذر
لهم اني ما قلت شططا هو يقول بايمان فرعون ويثبت به والمؤمنون اخوة فلم يتأذ من أخوة فرعون
وهو مؤمن عنده فانقطعوا (وقال قائلون القول) أي النطق اللساني بالشهادتين (ركن) من الايمان
(اذ ليس كلنا الشهادة اخبارا عن القلب) أي عما في القلب (بل هو انشاء عقد وابتداء شهادة
والتزام والاول أظهر) أي كونه اخبارا عن القلب باعتبار أن اللسان ترجمانه ومن ذهب الى هذا
القول الكرامية ومن وافقهم جعلوا القول ركنا في مفهوم الايمان فلا يثبت الايمان الا به (وقد غلغلي هذا)
أي فحين صدق بالقلب وامتنع عن النطق مع علمه بوجوبه ومساعدة الوقت له (طائفة المراجعة) من طوائف
المتبعة الذين من فضايحهم قولهم انه لا يضر مع الايمان معصية كالا ينفع مع الكفر طاعة (فقالوا هذا
لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصي فلا يدخل النار) لما تقدم من زعمهم ان المعصية لا تضر مع
الايمان وهنا قد وجد الايمان غير انه عصي بامتناعه عن النطق (وسنبطل ذلك عليهم) قريبا (الدرجة
السادسة أن يقول بلسانه) كلتي الشهادة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ولكن لم يصدق)
بما جاء به الرسول (بقلبه) أي لم يستقر ذلك التصديق بقلبه (فلا نشك في ان هذا في حكم الاخرة من
الكفار وانه مخلد في النار) لانه قد عدم مسمى الايمان الذي هو التصديق (ولاشك في انه) أي المذكور
(في حكم الدنيا التي تتعلق بالآخرة) والخلفاء والملوك (والولة) للامر من طرف الآخرة بعد (من) جملة
(المسلمين) لانه ليس لهم الا الطواهر والتصديق بحله القلب (لان قلبه) الذي هو محل التصديق (لا يطالع
عليه) لانه أمر غيب عنا وما كنا باطلاعه وانما الحكم عليه بالإمارات (وعلينا أن نظن به) احسانا
(انه ما قاله) أي القول المذكور من اداء الشهادتين (بلسانه الا وهو منطوق عليه في قلبه) وهذا ظاهر
(وانما نشك في أمرنا) وهو الحكم الديني فيما بينه وبين الله تعالى وذلك بأن يموت له في الحال (الذي هو
فيه) (قريب مسلم) ممن يرثه (ثم يصدق) أي يأتي بالتصديق (بعد ذلك بقلبه ثم يستفتي) أهل العلم

وقال قائلون القول
ركن اذ ليس كلنا الشهادة
اخبارا عن القلب بل
هو انشاء عقد آخر
وابتداء شهادة والتزام
والاول أظهر وقد غلغلي
هذا طائفة المراجعة فقالوا
هذا لا يدخل النار أصلا
وقالوا ان المؤمن وان عصي
فلا يدخل النار وسنبطل
ذلك عليهم * الدرجة
السادسة أن يقول بلسانه
لا اله الا الله محمد رسول الله
ولكن لم يصدق بقلبه فلا
نشك في ان هذا في حكم
الاخرة من الكفار وانه
مخلد في النار ولا نشك في أنه
في حكم الدنيا الذي يتعلق
بالآخرة والولة من المسلمين
لان قلبه لا يطالع عليه وعلينا
ان نظن به انه ما قاله بلسانه
الا وهو منطوق عليه في قلبه
وانما نشك في أمرنا
وهو الحكم الديني فيما
بينه وبين الله تعالى وذلك
بان يموت له في الحال قريب
مسلم ثم يصدق بعد ذلك
بقلبه ثم يستفتي

و يقول كنت غير مصدق

بالقلب حالة الموت والميراث
الآن في يدي فهل يحل لي
بين وبين الله تعالى أو تكبح
مسئلة ثم صدق بقلبه على
تلمزه إعادة النكاح هذا
محل نظر فيحتمل أن يقال
أحكام الدنيا منوطه بالقول
الظاهر ظاهرا وباطنا
ويحتمل أن يقال تناسط
بالظاهر في حق غيره لأن
باطنه غير ظاهر لغيره
وباطنه ظاهر له في نفسه
بينه وبين الله تعالى والظاهر
والعلم عند الله تعالى أنه
لا يحل له ذلك الميراث
ويلزمه إعادة النكاح ولذلك
كان حذيفة رضي الله عنه
لا يحضر جنازة من يموت
من المنافقين وعمرو رضي
الله عنه كان يراعي ذلك منه
فلا يحضر إذا لم يحضر حذيفة
رضي الله عنه والصلاة فعل
ظاهر في الدنيا وإن كان من
العبادات والنسوق عن
الحرام أيضا من جهة ما يجب
لله كالصلاة لقوله صلى الله
عليه وسلم طلب الحلال
فريضة بعد الفريضة وليس
هذا مناقض القولنا أن
الارث حكم الاسلام وهو
الاستسلام بل الاستسلام
التام هو ما يشمل الظاهر
والباطن وهذه مباحث
فقهية طنية تنبغي على خواص
الالفاظ والعمومات
والاقيسة فلا ينبغي أن يظن
القاصر في العلوم أن المطالب

في حادثته (و يقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت) أي موت ذلك القريب الذي ووثته وإنما كنت
مسلمًا باللسان فقط (والميراث الآن في يدي فهل يحل لي) أخذه والتصرف فيه (بين وبين الله) أم لا
(أو تكبح مسئلة) وهو يستتر بالاسلام (ثم يصدق) أي يحل التصديق في قلبه (هل تلمزه إعادة النكاح)
أم لا (هذا محل النظر) ومثار التأمل (فيحتمل أن يقال) في الجواب (أحكام الدنيا منوطه) أي معلقة
(بالقول الظاهر) الذي هو النطق بالشهادتين وعليه يترتب الحكم (ظاهر أو باطن) فعلى هذا له أخذ
الميراث وبقاء المسئلة على النكاح الأول بالنظر إلى الدنيا والنظر إلى الآخرة (ويحتمل أن يقال) إنما
(يناسط بالظاهر) إذا أفتى (في حق غيره لأن باطنه غير ظاهر لغيره) محبوب عنه (و) أن (باطنه ظاهر
له في نفسه) يدرك ما انطوت عليه (بينه وبين الله تعالى والظاهر) في المقام وإن كان الأول ظاهرا كذلك
(والعلم عند الله تعالى) أي بهذه الجملة تبركوا بربكم يا من علمه إلى علم الله تعالى أي علمه محيط بكل شيء وهذا
تظهير لما يقول المفتي في آخر جوابه والله أعلم فبكل علمه إلى علم الله تعالى ويتبرأ من أن يقول في دين الله ما ليس
مطابقا لما هو في نفس الأمر (أنه لا يحل له) أخذ (ذلك الميراث) لأنه لم يأخذه بحق القرابة في الحقيقة
ولا توارث مع اختلاف الملل (ويلزمه إعادة النكاح) وتجديدها هذا ما اقتضاه التقوى والأول ما أجازه
الفتوى (ولذلك كان حذيفة) بن اليمان العنسي حليف بن عبد الأشهل (رضي الله عنه) من خيار
الصحابة وزهادهم ولا عمر الدائن وله فتوحات مات سنة ست وثلاثين بعد مقتل عثمان بأربعين يوما
(لا يحضر) الصلاة على (جنازة من مات من المنافقين) وكان قد أعطى علمهم من رسول الله صلى الله عليه
وسلم خاصة (وعمر) بن الخطاب (رضي الله عنه) مع جلالة قدره (كان يراعي ذلك فلا يحضر) جنازة
(من مات بالمدينة إذا لم يحضر حذيفة رضي الله عنه) خشية أن يكون منافقا (والصلاة) على الجنازة (فعل
ظاهر في الدنيا وإن كان من العبادات والتوقي عن الحرام) والشهادات (أيضا من جهة ما يجب لله كالصلاة)
أي حكمه كحكمها فان قبل الاسلام هو الانقياد للظاهر كما سبق والرجل المذكور قد ثبت له ذلك
فيعجز الميراث نظرا إلى الظاهر وليس هو من أحكام الإيمان فيكون مناقضا لقول الفقهاء الارث حكم
الاسلام والجواب ما أشار إليه المصنف بقوله (وليس هذا) الذي أوردناه (منافضا) ومخالفا (لقولنا)
معاشرة الفقهاء (أن الارث حكم الاسلام وهو) أي الاسلام (استسلام) وانقياد للظاهر (بل الاستسلام
التام) المتعبر عندهم (ما يشمل الظاهر) بعم (الباطن) فهذه الملاحظة إذا خالف الباطن الظاهر وعمل
بهذه المخالفة تشبها بالظاهر يكون مؤاخذا عند الله تعالى (وهذه مباحث فقهية طنية) وليس في كلها
ما يجب القطع به لأنها (تبنى على ظواهر الالفاظ) وما توجه به بحسب الوضع اللغوي (و) على (العمومات)
الواردة في الصيغ من الاشتراك في الصفات (و) على (الاقيسة) بأنواعها والقياس عند أهل الأصول الحاق
معلوم بمعلوم في حكمه لمساواة الأول للثاني في علته حكمه (فلا ينبغي أن يظن القاصد) للتخصيص (القاصر في
العلوم) عن درجة أهل التحقيق والنظر وبين القاصد والقاصر جناس (أن المطلوب فيه القطع) والجزم
على اليقين (من حيث جرت العادة) وأطردت (بإرادته في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع) لأن
الكلام فيه عن مسائل اعتقادية وهي لا تثبت إلا بالدلائل القطعية (فما أفلح من نظر إلى العادات) المؤلفات
(والمراسم) الظاهرية (في العلوم) وهن مسائل مهمة ينبغي التنبيه عليها منها اتفاق القائلين بعدم
اعتبار الأقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه متى طوبى به أتى به فان طوبى به ولم يعرفه وكفر عناد
وبهذا فصرنا ترك العناد وقالوا هو شرط ومنها على القول بأن يسمى الإيمان التصديق بالقلب كما هو قول
الأشعري والماتريدي أو بالقلب واللسان كما هو مذهب الحنفية فقد ضم إليه في تحقق الإيمان أمور
الاخلال به بالاحلال بالإيمان اتفاقا كترك كل من يجود الصنم وقتل نبي أو استخفاف به وبالمصنف
والكعبة وكذا مخالفة كل ما أجمع عليه من أمور الدين وإنكاره بعد العلم بأنه يجمع عليه وقيد الامام

فيه القطع من حيث جرت العادة بإرادته في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع فما أفلح من نظر إلى العادات والمراسم في العلوم

النزوى انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص ويشترك في معرفته الخاص والعام لا كما انكار ان لبنت
الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص لكنه مما يخفى عن العوام كذا نقله
ابن حجر في التحفة وقال ابن الهمام ظاهر كلام الحنفية الاكفار بجمعه فانهم لم يشترطوا فيه سوى القطع
في الثبوت ويجب حمله على ما اذا علم المنكر بثبوت قاطع لان مناط التكفير عند ذلك يكون أما اذا لم يعلم فلا
الا أن يذكره أهل العلم ذلك فيلج ويتمادى اه وبما لا يعرفه الا خواص من المجمع عليه حومة نكاح
المعتدة للغير ومالم يشته أو منكروه تأويل غير قطعي البطلان أو بعد عن العلامة بحيث يخفى عليه ذلك قال
الاسفرايني فاذا وجد شيء من الاخلاصات السابق ذكرها دللنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود
من قلبه لا استحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان لانه جمع للضدين قال ابن الهمام ولا يخفى ان بعض
هذه الامور التي تعمد بها كفر قد توجد وصاحبها مصدق بالقلب وانما يصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف
الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الايمان وبالله التوفيق ومنها المقتطوع
به في تحقيق معنى الايمان أمور الأول انه وضع الهوى من عقائد وأعمال أمر الله به عباده اعتقادا وعملا
ورتب على فعله لازما لا يتخلف عنه وهو ما شاء من خير بلا انقضاء وهو سعادة الابد وعلى تركه ضده وهو
شقاة الابد وهذا الضد لازم الكفر شرعا والامر الثاني ان التصديق بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم
من الوحدانية وغيرها اذا كان على سبيل القطع فهو بعض من مفهومه * والامر الثالث انه قد اعتبر في
ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبياؤه وكتبه وبيته وكالاته اذ لا قبول
أو امره ونواهيته الذي هو معنى الاسلام وقد اتفق الاشاعرة والحنفية على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه
لا ايمان يعتبر بلا اسلام ولا اسلام يعتبر بدون ايمان فلا ينفك أحدهما عن الآخر فيمكن اعتباره هذه
الامور التصديق والاقرار وعدم الاخلاص بما ذكرنا من أجزائه فهو الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذي
هو ما شاء تعالى من خير بلا انقضاء عند انتفائها لان انتفاء الايمان بانتفاء أجزائه وان وجد جزءه الذي هو
التصديق وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى مجموع أمور اعتبرت جللتها
ووضع بازامها بالفظ الايمان التصديق جزء منها قال ابن الهمام ولا بأس بهذا القول وان كان المختار
خلافه فانما قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول قد اعتبر الايمان شرعا تدقيقا خاصا وهو ما يكون بأمور خاصة
واعتبر فيه أيضا شرعا أن يكون بالغاحد العلم والافعال الجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان
الموجب من حسن أو عقل أو عادة وهو العلم أولا لموجب كاعتقاد المقلد وهو في اللغة أعم من ذلك ويمكن
اعتبار هذه الامور المذكورة شروطا لاعتباره شرعا فينتفي أيضا لانتفائها مع وجود التصديق بمحلية
القلب واللسان اذ الشرط يلزم من عدمه عدم الشروط ولا يمكن اعتبارها شرعا شروطا لثبوت اللازم
الشرعي فقط دون ملزومه وهو الايمان فينتفي عند انتفائها مع قيام ملزومه وهو الايمان لان الغرض ان
عند انتفائها يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر فيثبت ملزومه وهو الكفر وبالله التوفيق ومنها ان
الاستدلال الذي به يكتسب التصديق القلبي ليس شرطا لصحة الايمان على المختار حتى صحوا ايمان المقلد
ومنع المعتزلة ونقل عن أبي الحسن الاشعري وقال أبو القاسم القشيري هو افتراء عليه وقل أن يرى مقلد
في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث على وجوده وصفاته والتقليد
مثلا أن يسمع الناس يقولون ان للخالق باخلاقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك
له فيجزم بذلك الجزم بصحة ادراك هؤلاء تحسبنا الفقه بهم وتعظيم الشأنهم عن الخطأ فاذا حصل عن ذلك
جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال على حصول
ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصبا
بعدم الاستدلال لان وجوبه انما كان ليحصل ذلك الجزم فاذا حصل سقط وجوبه الذي هو وسيله اذ

لامعنى لاستحصا المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه بترك
الاستدلال فان صح فبسبب ان التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل
للحزم فان فيه حفظه ومما يدل ايضا على قيام المقلد بالواجب من الايمان ان الصحابة رضوا عنه كآلوا
يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من الجحيم تحت السيف ولان حال استدلال اولو واقفة بعضهم بعضا
بان يسلم زعيم منهم من لا يوافق غير ونحو رجلهم اياهم على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التي اذا
نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها والله التوفيق ومنها الخلفوا في التصديق القائم بالقلب
الذي هو جزء مفهوم الايمان على قول او تمامه على قول آخر هو من باب العلوم والمعارف او من باب
الكلام النفسى فقبيل الاول وهو مدفوع اولاً بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة
رسالة صلى الله عليه وسلم وما جاء به كما أخبر عنهم سبحانه بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما
يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكنتمون الحق وهم يعلمون وثانيا الايمان مكلف به والتكليف انما يقع
بالافعال الاختيارية والعلم مما ثبت بالاختيار كن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة
بان يشاهد كلاما من الدعوى وظهور المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه وقال امام الحرمين في
الارشاد التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم وكلام النفس يثبت على حسب
الاعتقاد واليه ذهب جماعة ونقل صاحب الغنية عن الاشعري في معناه فقال مرة هو المعرفة بوجوده
والايمته وقدمه وقال مرة هو قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضاء الباقلاني
فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقتوال أجدر منه بالمعارف والعلوم اه قال ابن الهمام
وظاهر عبارة الاشعري في هذا السياق ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه
ويحتمل ان الايمان هو المجموع من المعرفة والكلام النفسى فيكون كل منهما ركنا من الايمان فلا بد في
تحقيق الايمان على كلا الاحتمالين من المعرفة أعنى ادراك مطابقة دعوى النسبى للواقع ومن أمر آخر
هو الاستسلام الباطن والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف وهذا
الاستسلام الباطن هو المراد بكلام النفس وبه عبر المصنف في كلامه على الايمان والاسلام ولما قلنا انه لا بد
مع المعرفة من الامر الاخر وهو الاستسلام الباطن لما تقدم من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر
وبلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه ومع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق
ظاهر التكليف به بخوفه تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمراد ان كسبه بفعل أسبابه من القصد الى النظر
في الامر على الوجه المؤدى الى المقصود حتى لو وقع العلم لانسان دفعا من غير ترتيب مقدمات احتاج الى
تحصيله مرة أخرى كسب قال السعد في شرح المقاصد اعلم ان حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب
أى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك وقد يكون
بدونه كن وقوع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من القسم الاول ثم قال
لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه لهذا المعنى أعنى كون
المتكلم صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ويقطع بأن هذا كيفية للنفس قد يحصل
بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر أن يشترط فيما يعتبر في الايمان أن
يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به اه وظاهره عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب
قال ابن الهمام وفيه نظر بل اذا حصل كذلك دفعا كفى ضم ذلك الامر الاخر من الانقياد الباطن
اليه وذلك التكليف الكائن لتعاطي اسباب العلم انما هو ان لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط
ما وجوبه لاجله وبالله التوفيق ومنها ان الاظهر ان التصديق قول للنفس غير المعرفة لان المفهوم من
التصديق لغة هو نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة ليست فعلا انما هي من قبيل التكيف المقابل

والمرجئة وما حجة بطلان قولهم - فأقول شبهتهم - ومات القسّر أن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصي لقوله عز وجل فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ولقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون الآية ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها إلى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء فقولهم كلما ألقى فيها فوج عام. فينبغي أن يكون كل من ألقى في النار مـكذبا وقوله تعالى لا يصلها إلا الشقي الذي كذب ونولى وهذا حصر وإثبات ونفي ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون فالإيمان رأس الحسنات وقوله تعالى والله يحب المحسنين وقال تعالى أنا لانضيق أجركم أحسن عملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الإيمان في هذه الآيات أريد به الإيمان مع العمل أذنبنا أن الإيمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الإيمان وثبوت اعتبارهما له - هذا الوجه على انه ما حُرِّجَ عن مفهومه شرعا أو شرطان لاعتباره لاجراء أحكامه شرعا والثاني هو الوجه الذي يلزم نقل الإيمان من المعنى اللغوي إلى معنى آخر شرعي وهو بلا دليل يقتضي وقوعه منتفلا عنه خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا بدليل ولا دليل بل قد كثر في الكتاب والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب اليه دون استفسار عن معناه وإن وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الإيمان وعدم تحقق الإيمان بدون المعرفة والاستسلام لا يستلزم جزئيته المفهومه شرعا لجواز أن يكونا شرطين للإيمان شرعا وحقيقته التصديق بالامور والخاصة بالمعنى اللغوي وإذا تقرر ذلك ظهر ثبوت التصديق لغة بدونهما مع الكفر الذي هو ضد الإيمان والله أعلم ثم عاد المصنف إلى ما سبق الوعد به آتفا من رد شبه المعتزلة والجهمية وقال (فان قلت فمما شبه المعتزلة والمرجئة والفرقتان من غول المنكلمين وما لم يعرف أصل ما تعلقوا به من الكتاب والسنة لم يعرف وجه الرد عليهم وغير الباطل من الحق ولذا قال (وما حجة بطلان قولهم) فينبغي لنا ذلك فأشار إلى الجواب بقوله (فأقول شبهتهم) وأصل الشبهة مشابهة الحق للباطل والباطل للحق من وجه إذا حقق النظر فيه ذهب أي فالذي تمسكوا به (عمومات) وردت في أي من (القرآن أما المرجئة) فانهم (قالوا لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصي) بناء على ان المعصية لا تضر الإيمان كما ان الكفر لا تنفع معه طاعة وجعلوه أصيلا من أصولهم ثم بنوا عليه قواعدهم نظرا (لقوله عز وجل) في سورة الجن (فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا) أي نقضا على طريق العالم (ولارهما) أي عمرة وكافة (لقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون) أي المواددون لله بحسن اخلاصهم ووجه الدلالة قصر من انصف بالإيمان على الصديقين (لقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج) أي جماعة (سألهم خزنتها) جمع خازن والمراد الملائكة الموكلون بها (إلى قوله فكذبنا) وهو قوله تعالى ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا (وقلنا ما نزل الله من شيء) ان أتم الا في ضلال كبير قال القاضي وفي قوله ألم يأتكم نذير توبيخ وتبكيت وقوله فكذبنا أي كذبنا الرسل وأفرطنا في التكذيب حتى منعنا النبوة والارسل رأسا وبالغنا في نسبتهم الى الطلال (و) وجه الدلالة ان (قوله كلما ألقى عام) مستغرق لجميع من ألقى (فينبغي أن يكون كل من ألقى في النار مكذبا) كما هو ظاهر (لقوله) تعالى (لا يصلها) أي لا يجد حرها أولا يلزمها مقاسيا شدتها (إلا الشقي) الكافر فان الفاسق وإن دخلها لم يلزمها ولذلك كان أشقى ووصفه بقوله (الذي كذب ونولى وهذا) فيه (حصر) أي الذي كذب الرسل بما جاؤا به من عند الله تعالى وأعرض عنهم هو الذي يصلها لا غير (وإثبات ونفي) ولو قال ونفي وإثبات أصح أيضا (لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون) أي من خوف يوم القيامة قالوا (والإيمان رأس الحسنات وقوله تعالى) والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس (والله يحب المحسنين وقال) الله (تعالى أنا لانضيق أجركم أحسن عملا) فهذه سبع آيات تمسك بعموماتها المرجئة (ولا حجة لهم في ذلك) كله (فانه حيث ذكر الإيمان في هذه الآيات) وهي الآية الاولى والتي بعدها جاء فيهما ذكر الإيمان نصريحا وأما في الاخيرة والثاني قبلها فتلقوا بها (أريد به الإيمان مع العمل) بالاول كان وهو شرط كله (اذ) قد (بيننا) آتفا (أن الإيمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو) الاستسلام للباطن الذي هو عبارة عن (الموافقة بالقلب) تصديقا (والقول) نطقا (والعمل) أداء (ودليل هذا التأويل) الذي صرنا اليه من أن المراد بالإيمان هو الاسلام الباطن (أخبار كثيرة) مع ورودها (في معاقبة العاصين) والمذنبين (و) أخبار أخرى في (مقادير العقاب) مما يتلى في كتب أهل السنة متونا وشروحا (و) من أدلة ذلك أيضا (قوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

فان قلت فمما شبه المعتزلة والمرجئة وما حجة بطلان قولهم - فأقول شبهتهم - ومات القسّر أن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصي لقوله عز وجل فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ولقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون الآية ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها إلى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء فقولهم كلما ألقى فيها فوج عام. فينبغي أن يكون كل من ألقى في النار مـكذبا وقوله تعالى لا يصلها إلا الشقي الذي كذب ونولى وهذا حصر وإثبات ونفي ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون فالإيمان رأس الحسنات وقوله تعالى والله يحب المحسنين وقال تعالى أنا لانضيق أجركم أحسن عملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الإيمان في هذه الآيات أريد به الإيمان مع العمل أذنبنا أن الإيمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

من كان في قلبه مثقال

ذرة من الايمان فكيف يخرج اذالم يدخل ومن القرآن قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن بعض الله ورسله فان له نار جهنم خالدين فيها وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله تعالى الان الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالسبيته فكبت وجوههم في النار فهذه العمومات في معارضة عمومهم ولا بد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لان الاخبار مصرحة بان العصاة يعذبون بل قوله تعالى وان منكم الاواردها كالصريح في ان ذلك لا بد منه لاسيما اذ يرتكبه وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى ارادته من جماعة مخصوصين او اراد بالاشقي شخصا معينا أيضا وقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها أي فوج من الكفار وقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها أي فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب ومن هذه الآية وقع للاشقي وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم وان هذه الالفاظ التي وردت بالعموم (يتوقف فيها الى أن ترد قرينة تدل على معناها) قال صاحب المصباح اللفظ العام خلا من الخاص وهو لفظ واحد دل على اثنين فصاعدا من جهة واحدة مطلقا ومعنى العموم اذا اقتضاه اللفظ ترك التفاصيل الى الاجال ويختلف العموم بحسب المقامات وما يضاف اليها من قرائن الاحوال قال القطب الشيرازي فما أمكن استيعابه يستعمل فيه متى ومالم يمكن استيعابه يتراد ما عابه فيقال متى مالان زيادتها تؤدي بتغيير المعنى وانتقاله من المعنى الاعم الى معنى عام كما ينقل المعنى وبغيره اذا دخلت على ان وأخواتها ولم تفرغ المصنف من ذكر شبه المرجئة ومن على رأيهم والجواب عنها شرع في ذكر شبه المعتزلة والجواب عنها فقال (وأما المعتزلة فشبهتهم) التي وقعوا فيها في تأسيس أصلهم الذي عابه بنو أمية فمذهبهم وتمسكوا بأبي من القرآن منها (قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن

من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) وقد تقدم الكلام عليه مرارا (فكيف يخرج اذالم يدخل) أى كيف يتصور الخروج من شئ الا بعد الدخول فيه أو الانحراج الابعد الادخال على اختلاف الروايتين (و) دليله من القرآن (قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به) أى يكفر به ولو بتكذيب نبيه لان من جحد نبوة الرسول عليه السلام مثلا فهو كافر ولولم يجعل مع الله الها آخر والمغفرة منتفية عنه بالاختلاف (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فصر ما دون الشرك تحت امكان المغفرة فمن مات على التوحيد غير متخذ في النار وان ارتكب من الكبائر غير الشرك ما عساه أن يرتكب (والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام) الى كبيرة وصغيرة ففيه تجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبات الكبيرة أم لا لقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والجزاء (و) مثله في تجوز العقاب على الصغيرة (قوله تعالى ومن بعض الله ورسله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا وتخصيصه بالكفر تحكم) بلا دليل (و) مثله (قوله تعالى الان الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالسبيته فكبت وجوههم في النار) والمراد بالسبيته في مقابلة الحسنة أعم من أن تكون صغيرة أو كبيرة (فهذه العمومات) الواردة في الآتى السابقة (في معارضة) أى مقابلة (عموماتهم) التي تمسكوا بها (ولا بد من تسليط التخصيص) في تلك العمومات فانه ما من عام الا وقد خص (و) لا بد من (التأويل على الجانبين لان الاخبار) الصحيحة (مصرحة بأن العصاة يعذبون) على قدر ذنوبهم منها ما أخرجه البخارى في الصحيح من حديث أنس رفعه ليصين أقواما سفع بذنوب أصابوها ويأتى للمصنف ذكر عدة أحاديث في تعذيب العصاة في آخر الكتاب عند ذكر الموت تنكلم عليها ان شاء الله تعالى (بل قوله تعالى وان منكم الاواردها) كان على ربك حتما مقضيا (كالصريح في ان ذلك) أى الورد (لا بد منه للكل اذ لا يتخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه) وقد تقدم أن ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد وبهذا فسر الآية ابن مسعود والحسن وقنادة ثم قال تعالى ثم نجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثثا وبعضهم فسر الورد بالنحول كما في حديث جابر رفعه وزاد لا يبق بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم حتى ان النار لضيحا من ردهم ثم نجى الذين اتقوا الآية رواه أحمد وابن أبي شبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكنى والبيهقي وغيرهم وهو حسن (و) أماما تمسكوا به من (قوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى) فانما (أراد به) أى بالاشقي (من جماعة مخصوصين) فانه صيغة أفعل التفضيل (اذ أراد بالاشقي شخصا معينا أيضا) هو أمية بن خلف كما يفهم من سياق البغوى (و) أماما تقدم من الاستدلال (من قوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها) فان المراد منه (أى فوج من الكفار) وفي تفسير القاضى جماعة من الكفرة (وتخصيص العمومات قريب) لا ينكر (ومن هذه الآية) أى التي ذكرت (وقع للاشعري) الامام أبى الحسن (وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم) مطلقا (وان هذه الالفاظ) التي وردت بالعموم (يتوقف فيها الى أن ترد قرينة تدل على معناها) قال صاحب المصباح اللفظ العام خلا من الخاص وهو لفظ واحد دل على اثنين فصاعدا من جهة واحدة مطلقا ومعنى العموم اذا اقتضاه اللفظ ترك التفاصيل الى الاجال ويختلف العموم بحسب المقامات وما يضاف اليها من قرائن الاحوال قال القطب الشيرازي فما أمكن استيعابه يستعمل فيه متى ومالم يمكن استيعابه يتراد ما عابه فيقال متى مالان زيادتها تؤدي بتغيير المعنى وانتقاله من المعنى الاعم الى معنى عام كما ينقل المعنى وبغيره اذا دخلت على ان وأخواتها ولم تفرغ المصنف من ذكر شبه المرجئة ومن على رأيهم والجواب عنها شرع في ذكر شبه المعتزلة والجواب عنها فقال (وأما المعتزلة فشبهتهم) التي وقعوا فيها في تأسيس أصلهم الذي عابه بنو أمية فمذهبهم وتمسكوا بأبي من القرآن منها (قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن

وعمل صالحا ثم اهتدى و) كذا (قوله تعالى والعصران الانسان لفي خسر الا الذين وعملوا الصالحات و) كذا (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم و) كذا (كل آية ذكرا لله عز وجل العمل الصالح مقر ونا فيها بالايمان) فانها متمسكهم في جعلهم الاجمال شرطا في صحة الايمان كما ان قوله ومن يعص الله (وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) متمسكهم في تخليد صاحب الكبيرة في النار (وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى وبغفر ما دون ذلك لمن يشاء فينبغي أن تبقى له مشيئة في مغفرة ماسوي الشرك) قال ملا على في شرح الفقه الاكبر ذهب بعض المعترلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لاجبى يتمتع عقلا بل معنى انه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بان الكبيرة المطابقة هي الكفر لانه الكامل وجع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان السك مله واحدة في الحكم أو الى أفراد القائمة من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم كذا في شرح العقائد فيكون التقدير على التقدير الأول ان تجتنبوا أنواع الكفر وفيه انه يلزم حينئذ أن لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت أو كبيرة اللهم الا ان يقال المعنى نكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل يقدر فيه استثناء المشيئة أى نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ثم نقل عن شيخنا العلامة عبد الله السعدي انه كان يقول في هذا المقام ان تقدير الاستثناء يفنى عن حمل الكبائر على الكفر اه قلت ما قدر الاستثناء الا لتصحيح حمل الكبائر على الكفر دفعا للزوم المتقدم اذ لو حملت الكبائر على عمومها لما صح الاستثناء للزوم انحصار الصغيرة تحت المشيئة وخروج الكبيرة هو خلاف نص ان الله لا يغفر أن يشرك به الآية وأيضاً يلزم كون الصغيرة تحت المشيئة بشرط اجتناب الكبائر وليس كذلك بل قد تكفر الصغيرة بكفر أو بعفو الله تعالى ولو كان صاحبها يرتكب كبيرة وقال العلامة عصام انها في معنى الآية أن المعلق عليه تكفير السيئات هو الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر أيضاً ولا خلاف أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعترلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى أن حمل كبائر ما تنهون على الكفر من الوجهين المذكورين في غاية البعد اذ البلاغة تقتضى ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان فالخق مدلول الآية تكفير الصغار لمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بماعدا ما اجتنب معه من الكبائر اه ولا يخفى أن هذا مذهب ثالث يخالف للمذهبين المسمى بالملفق فكيف يحكم بكونه الحق على الوجه المطلق ثم الاظهر أن الخطاب في الآية للمؤمنين وان الكبائر على معناها المتعارف ما عدا كفر الكافر بن كما يشير اليه قوله كبائر ما تنهون عنه والمعنى ان تجتنبوا كبائر المنهيات نكفر عنكم سيئاتكم بالطاعة كما يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وسائر الاحاديث الواردة في المكفرات والله أعلم (وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه مراراً فهذا يدل على أن المؤمن الموحد لا يخلد في النار (وقوله تعالى انا لانضيق أجراً من أحسن عملاً) فإذا كان الايمان عملاً بالوجه الذي قرأناه (فكيف يضيق سبحانه أجراً هل الايمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً) فالأمر منه (أى) يقتل مؤمناً (لايماناً وقد ورد على) خصوص (مثل هذا السبب) فلم يبق لهم تعلو. نظواهر الآسى وكشف لك وجه التأويل فيها وجلها على مقتضى ما ذهب اليه أهل السنة * (تنبيه) * في بيان حكم أهل الأهواء والاختلاف وبيان انه لا طاعة لهم ولا نصيح

وعمل صالحا ثم اهتدى
وقوله تعالى والعصران
الانسان لفي خسر الا الذين
آمنوا وعملوا الصالحات
وقوله تعالى وان منكم الا
واردها كان على ربك حتما
مقضيا ثم قال ثم نتجى الذين
اتقوا وقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نارجهم
وكل آية ذكرا لله عز وجل
العمل الصالح فيها مقر ونا
بالايمان وقوله تعالى ومن
يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه
جهنم خالد فيها وهذه
العمومات أيضا مخصوصة
بدليل قوله تعالى وبغفر
ما دون ذلك لمن يشاء فينبغي
أن تبقى له مشيئة في مغفرة
ماسوي الشرك وكذلك
قوله عليه السلام يخرج
من النار من كان في قلبه
مثقال ذرة من ايمان وقوله
تعالى انا لانضيق أجراً من
أحسن عملاً وقوله تعالى ان
الله لا يضيق أجراً المحسنين
فكيف يضيق أجراً أصل
الايمان وجميع الطاعات
بمعصية واحدة وقوله تعالى
ومن يقتل مؤمناً متعمداً
أى لايماناً وقد ورد على
مثل هذا السبب

منهم عبادة قال الشيخ أبو منصور عبد القاهر البغدادي في كتاب الاسماء والصفات أجمع أصحابنا على أن المعتزلة والنجارية والجهمية والغلاة من الروافض والخوارج والجمعة لا اعتبار بخلافهم في مسائل الفقه وإن اعتبر خلافهم في مسائل الكلام فذا قول الشافعي رضي الله عنه في أهل الأهواء وكذلك رواء أشهب عن مالك والعباس بن الوليد عن الأوزاعي ومحمد بن جرير الطبري بإسناد عن سفيان وحكاة ابن جرير أيضا بإسناده عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وجماعة من أصحاب أبي حنيفة وحكاة أبو ثور في أصوله عن جميع الأئمة من التابعين وهم الفقهاء السبعة من أهل المدينة وعمر ابن عبد العزيز والشعبي والنخعي ومسروق وعلمة والاسود ومحمد بن سيرين وشريح القاضي والزهرى وأقرانهم واختلف فقهاء الأئمة في قبول شهادة أهل الأهواء فقال مالك بإبطال شهادات المعتزلة وسائر أهل الأهواء وقال الشافعي وأبو حنيفة بقبول شهادات أهل الأهواء إلا النظامية فإنهم يرون الشهادة بالزور وأشار في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادات المعتزلة وهذا هو الأصح على قياس مذهبه وأما الكلام على طاعات المعتزلة وسائر أهل الأهواء فإن أهل السنة والجماعة يجمعون على أن أهل الأهواء المؤدية إلى الكفر لا تصح منهم طاعة لله تعالى مما يشعرونه من صلاة وصوم وزكاة وج لأن الله تعالى أمر عباده بإيقاع هذه العبادة على شرط باعتقاد صحيح بالعدل والتوحيد وبشرط أن يرى بها التقرب إلى الله تعالى مع اعتقاد صفة الإله على ما هو عليه ولا يجوز أن يقصد بالطاعة من لا يعرفه والمعتزلة وسائر أهل البدع غير عارفين بالله تعالى لا يعتقدون فيه خلاف ما هو عليه في عدله وحكمته وليس شيء من الطاعة يصح وقوعه طاعة لله عز وجل من غير قصد منه إلى التقرب به إلى طاعة واحدة وهي النظر والاستدلال الواقع من المكاف عند توجه التكليف عليه فإنه قبل نظره واستدلاله لا يكون عارفاً بالله تعالى فلا يصح منه التقرب إلى الله عز وجل لأنه أمر بها وما بعدها من العبادات فلا يكون طاعة لله عز وجل إلا من عرفه سبحانه وقصد بفعله التقرب إليه وأهل البدع خارجون عن معرفة الله وطاعته فخرجوا من أجل ذلك عن الإيمان وعن غمار أهل الإسلام والمجديته على العصمة من البدعة وقال أيضاً في الكتاب المذكور أعلم أن أصحابنا وإن أجمعوا على تكفير المعتزلة والغلاة والخوارج والنجارية والجهمية والمشبهة فقد أجازوا لعامة المسلمين معاملتهم في عقود البياعات والابارات والرهون وسائر المعاملات دون الانكحة ومواريتهم والصلاة وأكل ذبائحهم فلا يحل شيء من ذلك إلا الموازنة فيها بخلاف بين أصحابنا فمنهم من قال ما لهم لأقربائهم من المسلمين لأن قطع الميراث بين المسلم والكافر إنما هو في الكافر الذي لا يعد في الأمة ولأن خلاف القدوري والجهمي والتجاري والمجسم لأهل السنة والجماعة أعظم من خلاف النصارى للبهود والمجوس وقد أجمع الشافعي وأبو حنيفة على وقوع التوارث مع أهل الذمة مع اختلاف أديانهم وكذلك التوارث بين المسلمين والكافرين من أهل الأهواء دون الكفار الخارجين عن الأمة بجمعه بالله عز وجل أو رسوله أو بكتبه ومنهم من قال إن حكم أهل الأهواء حكم المرتدين لا رثون ولا يرثون وحسبى عن محمد بن الحنفية وجماعة من التابعين أنهم قالوا بتوريث المسلم من أهل الأهواء ولا عكس وكذلك قالوا في المسلم الكافر وإلى هذا ذهب إسحق ابن راهويه ورواه بإسناده عن معاذ بن جبل وروى غيره مثل ذلك عن مسروق وسعيد بن المسيب وأنهم قالوا بالإسلام يزيد ولا ينقص وقال قوم من التابعين لا يرث من أهل الأهواء ولا يرث بعضهم من بعض وكل أهل مذهب يكفر أهل مذهب آخر فلا توارث بينهما وكذلك كل صنف من أهل الكفر يكفر صنفاً آخر منهم فهما ملتان لا توارث بينهما وبه قال الزهرى وربيعه والنخعي والحسن بن جنى وأحمد ابن حنبل وقال قوم أموال أهل الأهواء لأهل بدعتهم فلا يرث وكذلك قالوا في مال المرتد إذا مات أنه لأهل الدين الذين ارتد إليهم دون المسلمين وبه قال قتادة وبعض أهل الظاهر واختلف أهل

الحق في الطفل اذا ولد بين ابوين من أهل القدر أو التشبيه أو نحوهما من أهل البدع فأت أحد
 الابوين ففهم من قال حكمه في الميراث حكم المسلم منهما في الميراث وفي سائر الاحكام والى هذا ذهب
 شريح والحسن والنخعي وعمر بن عبد العزيز والشافعي وأبو حنيفة وقال مالك الاعتبار في هذا الباب
 بموت الاب دون الام وكذلك حكم الطفل بين الكافر بين اذا أسلم أحدهما كان الاعتبار فيه بالاب
 وكان الطفل في دينه وفي سائر أحكامه لان النسب معتبره دون الام وقال آخرون باعتبار حكم الطفل
 باسلام الام وتوحيها عن البدعة دون الاب فيكون حكمه تابعاً لحكمها كما يعتبر حكمه بحكمها في الزق
 والحرية وبالله التوفيق (فان قلت فقد مال الاختيار) والترجيح بما ذكرنا (الى أن الإيمان
 حاصل) بذاته (دون العمل) حيث جعلت مفهومه التصديق بالقلب أو به وباللسان (وقد اشتهر
 عن السلف) الصالحين (قولهم) أى صح عنهم انهم قالوا (الإيمان عقد وقول وعمل فسامعناه) بينوا
 لنا ما تحقق معتقد السلف في الإيمان فقد ذكر عبد القاهر البغدادي أن الذين قالوا ان الإيمان
 بالقلب واللسان وسائر الاركان فهم خمس فرق احداها أصحاب الحديث والثانية الزيدية والثالثة
 الامامية والرابعة المعتزلة والخامسة الجوارح فاما أصحاب الحديث قد اختلفت عباراتهم في حقيقة
 الإيمان وحده ثم سرد عباراتهم وأقولهم الى أن قال ومنهم من قسم الإيمان على أنواع فاعلى الإيمان
 معرفة بالقلب وقرار باللسان وعمل بالاركان يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان هذا قول عامة أصحاب
 الحديث وفقهاهم مثل مالك والشافعي والاوزاعي وأهل المدينة وأهل الظاهر وأجد واسحق وسائر أئمة
 الحديث وبه قال من متكلميهم الحرث بن أسد المحاسبي وأبو العباس القلانسي وأبو علي الثقفى وأبو
 الحسن الكبير الطبري اه قلت والى هذا ميل صاحب القوت وعبارته دالة عليه وقال وقد روى ذلك
 مفصلاً في حديث على رضى الله عنه الإيمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان ثم قال فادخل أعمال
 الجوارح في عقود الإيمان وقد ظهر من السياقين نسبة هذا القول الى السلف وصح قول المصنف واشهر
 عن السلف وأشار الى الجواب بقوله (قلنا لا يبعد ان يعد العمل من الإيمان لانه مكمل له ومتمم)
 التكميل يستعمل في الذات والصفات وكل الشئ تحت اجزائه وكله وأكمله والتتميم تكميل الاجزاء
 (كما يقال الرأس واليدان من الانسان) أى من جملة أجزاع الانسان (ومعلوم) بالسببية (انه
 يخرج عن كونه انساناً بعدم الرأس) لانه اذا ذهب الرأس ذهب الانسان (ولا يخرج عنه) أى عن
 كونه انساناً (بكونه مقطوع اليد) أو اليمين أو من أصل خلقته (ولذلك يقال التسبيحات) التي
 يؤتى بها في الركوع والسجود (والتكبيرات) التي يؤتى بها عند الافتتاح وعند كل رفع وخفض (من
 الصلاة) أى من نفسها (وان كانت) الصلاة (لا تبطل بفقدها) اتفاقاً (فالتصديق بالقلب) نسبته
 (من الإيمان كالقلب من وجود الانسان) أشار بذلك الى أنه جزء من مفهومه (اذ ينعدم) الإيمان
 (بعدمه) كما ينعدم الانسان بعدم القلب (وبقية الطاعات) الحاصلة (كلاطراف) من الانسان
 حيث لا ينعدم الانسان بعدمها (وبعضها) أى الطاعات (اعلى من بعض) كما ان بعض الاطراف من
 الانسان أشرف من بعض ومثل التصديق والعمل أيضاً كمثل فسطاط قائم بالارض ظاهره متجاف
 وله اطناب وله عمود في باطنه فالفسطاط مثل الإيمان له أركان من أعمال العلانية فأعمال الجوارح هي
 الاطناب التي تمسك ارجاء الفسطاط والعمود الذي في باطن الفسطاط مثله كالتصديق لاقوام الفسطاط
 الابه فقد احتاج الفسطاط اليهما جميعاً اذا استعانة له ولا قوة الا بهما جميعاً (وقد قال صلى الله عليه وسلم
 لا زنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن) قال العراقي متفق عليه من حديث أبي هريرة قلت وفيه زيادة
 عندهما وهى ولا يشر بالخر حين يشر به وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب
 نهبه ذات شرف يرفع الناس اليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن وهكذا رواه أحمد والترمذي وابن

فان قلت فقد مال الاختيار
 الى أن الإيمان حاصل دون
 العمل وقد اشتهر عن
 السلف قولهم الإيمان
 عقد وقول وعمل فسامعناه
 قلنا لا يبعد أن يعد العمل
 من الإيمان لانه مكمل له
 ومتمم كما يقال الرأس
 واليدان من الانسان
 ومعلوم أنه يخرج عن
 كونه انساناً بعدم الرأس
 ولا يخرج عنه بكونه
 مقطوع اليد وكذلك يقال
 التسبيحات والتكبيرات
 من الصلاة وان كانت
 لا تبطل بفقدها فالتصديق
 بالقلب من الإيمان كالرأس
 من وجود الانسان اذ
 ينعدم بعدمه وبقية
 الطاعات كالاطراف
 بعضها أعلى من بعض وقد
 قال صلى الله عليه وسلم
 لا زنى الزانى حين يزنى وهو
 مؤمن

ماجه وزاد عبد الرزاق وأحمد ومسلم في روايتهم ولا يغفل أحدكم حين يغفل وهو مؤمن فأياكم وإياكم
 وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد والطبراني في الكبير والحكيم الترمذي والبيهقي عن عبد الله بن أبي
 داود والطبراني أيضا في الكبير عن عبد الله بن مغفل وفي الاوسط عن علي وقال ابن عدي في الكامل
 رواه علي بن عاصم بن علي الواسطي عن شعبة عن قتادة عن كثير بن كثير عن ابن عباس عن أبي هريرة
 وعلى ليس بشئ وهذا لأعلم أحدا يرويه عن شعبة بهذا الاسناد غير علي بن عاصم وأورد في ترجمة
 بقرية بن الوليد عن شعبة وورقاء بن عمر عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال الأعرج سمعت
 من أبي سلمة بن عبد الرحمن أن أبا هريرة كان يقول مع ذلك ولا ينتهيه منه الحديث وهذا من حديث
 شعبة عن أبي الزناد لم يروه عن شعبة غير بقرية وذلك لأنه لا يحفظ لشعبة عن أبي الزناد شيء ويقال إن في
 أصل بقرية هذا الحديث ما شعبة عن أبي الزناد فقيس كان في كتابه ما بعد عن أبي الزناد فصحفوا
 عنه فقالوا شعبة عن أبي الزناد اه وأخرجه أبو نعيم في الحلية عن أبي هريرة وزاد بعده قوله وهو مؤمن
 ينزع منه الايمان ولا يعود اليه حتى يتوب فإذا تاب عاد اليه وأخرجه البزار والطبراني في الكبير والخطيب
 في التارخ من طريق عكرمة عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر وعندهم بعد قوله وهو مؤمن فإذا تاب تاب
 الله عليه وعند الطبراني في الاوسط عن أبي سعيد بلقظ فإذا تاب رجع اليه وأخرجه عبد الرزاق ومسلم
 وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة وبعده قوله وهو مؤمن والتوبة معروضة بعد وأخرجه عبد بن حميد
 والحكيم الترمذي وسهويه وابن الضريس عن أبي سعيد والحكيم الترمذي عن عائشة وذكريان عدي
 في الكامل في ترجمة اسمعيل بن يحيى بن عبيد الله التميمي عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم عن علقمة قال
 خطبنا على بالكوفة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وأورد في ترجمة يحيى بن هاشم ما أظنه
 شعبة عن الحكم عن ابراهيم بهذا الاسناد وأورد في ترجمة الحكم بن ظهير عن عاصم عن زر عن عبد الله
 ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله (والصحابة ما اعتقدوا) ورضي الله عنهم (مذاهب المعتزلة)
 بل ولا ذهب فهمهم (في الخروج عن الايمان بالزنا) وشرب الخمر والسرقة والانتهاك والغفلان وجد في
 بعض رواياته لفظ الخروج والتزع فهو على المبالغة والتشديد (ولكن معناه غير مؤمن حقا) وصدقوا غير
 مؤمن (ايمانا تاما) بشرائطه (كاملا) بالورع والخفاة وهذا (كما يقال للعاجز المقطوع الاطراف)
 كاليدن والرجلين والانف والاذن (هذا ليس بانسان) وهو صحيح (أي ليس له الكمال الذي وراء حقيقة
 الانسانية) وأورد صاحب القوت هذا الحديث وقال معناه كمال الايمان ومؤمن حقا لان حقيقة الايمان
 كمال الخوف والورع اذ الامة مجمعة ان أهل الكبار ليسوا بكافرين واذا فسق بالزنا وشرب الخمر خرج من
 حقيقة الايمان وهو الخوف والورع ولم يخرج من اسمه وهو التصديق والتزام الشريعة وفيه معنى
 لطيف كأنه يرتفع عنه ايمان الحباء لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحياء من الايمان والمستحى
 لا يكشف عورته على حرام ويبقى ايمان الاسلام والتوحيد واجباب الاحكام * (تنبيه) * قال الفخر
 الرازي الاعمال خارجة عن معنى الايمان والقائلون بانهم اذا خلة تحت اسم الايمان اختافوا فقال الشافعي
 رحمه الله النسق لا يخرج عن الايمان وهذا في غاية الصعوبة لأنه اذا كان اسما للمجموع الامور فعند فوات
 بعضها يفوت ذلك المجموع اذ المجموع يتبقى بانتفاء جزئه فوجب أن يتبقى الايمان وأما المعتزلة والخوارج
 فأصلهم مطار دلنا ان الاعمال عطف على الايمان في غير موضع من كتاب الله عز وجل والمعطوف غير
 غير المشروط وقال الله تعالى وأصلحو اذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين ولو لم يكن الايمان
 معرفة عندهم لكان ذلك شرطا غير مفيد وقد خاطب باسم الايمان ثم أوجب الاعمال فقال يا أيها الذين
 آمنوا كتب عليكم الصيام وهذا دليل التغير وقصر اسم الايمان على التصديق ولهذا فرغ أعداء الله تعالى

والصحابة رضي الله عنهم
 ما اعتقدوا مذهب المعتزلة
 في الخروج عن الايمان
 بالزنا ولكن معناه غير
 مؤمن حقا ايمانا تاما كاملا
 كما يقال للعاجز المقطوع
 الاطراف هذا ليس بانسان
 أي ليس له الكمال الذي
 هو وراء حقيقة الانسانية

عند معاينة العذاب والبأس الى التصديق دون غيره من الاعمال نحو قول فرعون لما أدركه الغرق آمنت
 انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل وقول قوم يونس عليه السلام آمنت بالله وحده وكفرنا بما كذب
 مشركين وتشبههم بقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم عند بيت المقدس لا يتم لان المراد
 بهذا الايمان التصديق أيضا غير ان المراد به تصديقهم بكون الصلاة جائرة عند التوجه الى بيت المقدس
 ويحتمل أن يراد به نفس الصلاة الا أنهم سميت إيمانا مجازا اما لانهم لا تصح بدون الايمان فكان الايمان
 شرط جوازها وسبب قبولها اولد لالتحاق الايمان على ان الاسم محمول على المجاز بالايجاع فانهم ما جعلوا
 الايمان اسما لكل فرد من أفراد العبادات حتى لا يكون الخارج عن الصلاة خارجا عن الايمان ولا مفسد
 الصلاة مفسدا للايمان وكذا هذا في الصوم والحج ثم اطلاق اسم الجملة على كل فرد من أفراد الجملة مجاز
 واذا كان الاسم مجازا كان حله على ما ذكرنا أحق لما فيه من مراعاة معنى اللغة والله أعلم * (مسئلة) *
 ثمانية من المسائل الثلاث في بيان زيادة الايمان ونقصانه واختلاف الاقوال فيه (فان قلت فقد اتفق
 السلف) رحمه الله تعالى (على ان الايمان يزيد وينقص) وفسروه بأنه (يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية
 فان كان التصديق هو الايمان) والايمان هو التصديق ولا يزايد في نفسه (فلا يتصور فيه زيادة ولا
 نقصان) أي لا يزيد بانضمام الطاعات اليه ولا ينقص بارتكاب المعاصي اذ التصديق في الحالين على
 ما تباهما وهذا يخالف ما ذهب اليه السلف فكيف التطبيق بين القولين ثم ان المراد بالسلف هنا القائلين
 بزيادته ونقصه جماعة من الصحابة عمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود ومعاذ وأبو الدرداء وابن عباس
 وابن عمر وعمار وأبو هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين كعبد الاحبار وعروة
 وطاوس وعمر بن عبد العزيز ومن الأئمة الشافعي وأحمد واسحق وكرواه الملا لكافي في كتاب السنة واليه
 ذهب البخاري فقال في أول كتاب الايمان وهو قول بل هو يزيد وينقص بل هو يزيد وينقص بل هو يزيد وينقص بل هو
 لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالامصار فسأيت أحدا يختلف فيه وبه قال عامة الاشاعرة ومن
 المتكلمين أهل النظر والفقهاء والصوفية وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الايمان ولا ينقص واختاره أبو
 منصور الماتريدي ومن الاشاعرة امام الحرمين وجع كثير وتوقف مالك عن القول بنقصانه هذا هو
 المشهور من مذهبه على انه اختلف قوله كما في رواية الغيبة على الاحتمالات الثلاث ورأيت في الاسماء
 والصفات لابن منصور البغدادي نقل عن الاشعري في مقالاته عن أبي حنيفة ما نصه وقال ان الايمان
 لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه وحكي غسان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه انه
 يزيد ولا ينقص اه نص مقالات الاشعري وهذا الذي حكاه غسان وجماعة عنه هو بعينه قول مالك
 ولكن لم يشتهر في المذهب وقد شرع المصنف في تحقيق هذه المسئلة حيث قال (فأقول السلف)
 الصالحون (هم الشهود العدول) لاخبار وردت في ذلك منها خيرة القرون قرني ثم الذين يلونهم وقد أثنى
 عليهم الله سبحانه في مواضع من كتابه العزيز منها قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه ومنها واتبعوههم باحسان
 (وما لاحد) ممن بعدهم (عن قولهم) الذي قالوه ورأيهم الذي رأوه (عدول) أصلا وبين العدول
 والعدول جناس تام (فما ذكره) وذهبوا اليه (حق) ثابت لا شك فيه (وإنما الشأن في فهمه) أي
 فهم ما قالوه وحله على أحسن محامله ولذا قال الفخر الرازي الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم
 الايمان وعدمه فعلى الأول ان كان على وجه الركنية كما نقل عن الخوارج أو على وجه التكميل كما
 نقل عن المحدثين يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وعلى الثاني لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان وهذا
 لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي وسيأتي البحث فيه (وفيه دليل على ان العمل) بالجوارح (ليس من
 أجزاء الايمان) التي تتركب منها ماهيته (و) لامن (اركان) وجوده بحيث لا يوجد ولا يتحقق
 الا به كما هو شأن الركنية (بل هو مزيد عليه وزيديه) اذا وجد معه وينقص اذا انعدم (والزائد

* (مسئلة) * فان قلت
 فقد اتفق السلف على ان
 الايمان يزيد وينقص
 يزيد بالطاعات وينقص
 بالمعصية فاذا كان التصديق
 هو الايمان فلا يتصور فيه
 زيادة ولا نقصان فاقول
 السلف هم الشهود العدول
 وما لاحد عن قولهم عدول
 فما ذكره حقيق وانما
 الشأن في فهمه وفيه دليل
 على ان العمل ليس من
 أجزاء الايمان وأر كان
 وجوده بل هو مزيد عليه
 يزيد به والزائد

موجود والنقص موجود والشي لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الانسان يزيد برأسه بل (rov) يقال يزيد بلحيته وسنمه ولا يجوز ان

يقال الصلاة تزيد بالركوع
والسجود بل تزيد بالاداب
والسنن فهذا تصريح بان
الايمان له وجود ثم بعد
الوجود يختلف حاله
بالزيادة والنقصان فان
قلت فلاشكال قائم في ان
التصديق كيف يزيد
وينقص وهو خصلة
واحدة فاقول اذا اثر كذا
المداهنة ولم تكثر بتشعيب
من تشعب وكشفنا الغطاء
ارتفع الاشكال فنقول
الايمان اسم مشترك يطلق
من ثلاثة أوجه (الاول)
أنه يطلق للتصديق بالقلب
على سبيل الاعتقاد والتقليد
من غير كشف وانشرح
صدر وهو ايمان العوام
بل ايمان الخلق كلهم الا
الخواص وهذا الاعتقاد
عقيدة على القلب تارة
تشد وتقوى وتارة تضعف
وتسترخي كالعقيدة على
الخيط مثلا ولا تستبعد هذا
واعتبره باليهودي وصلابته
في عقيدته التي لا يمكن
نزوعه عنها بخوف
وتحذير ولا تخيل ووعظ
ولا تحقيق وبرهان وكذلك
النصراني والمبتدعة وفيهم
من يمكن تشكيكه بأدنى
كلام ويمكن استنزاله عن
اعتقاده بأدنى استمالة أو
تخويف مع انه غير شاك في
عقده كالاول ولكنهما
متفاوتان في شدة التصميم
وهذا موجود في الاعتقاد
الحق ايضا والعمل يؤثر في

موجود والنقص موجود) وهو العمل (و) لا يخفى (ان الشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الانسان
يزيد برأسه) لانه جزؤه الذي تتم به انسانيته (بل يقال يزيد بلحيته) بكسر اللام الشعر النازل على الذقن
والجمع لحي مثل سدره وسدر (وسنمه) وهو السكينة والوقار (ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد
بالركوع والسجود) فانهما من صلب الصلاة كما يعرف من حددها الشرعي ذات ركوع وسجود (بل تزيد
بالاداب والسنن) الواردة في السنة وقال المصنف في المنقذ من الضلال وكان في الادوية أصولا هي
أركانها وزايد هي مهماتها الشكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها كذلك السنن والنوافل
لتكميلات آثار أركان العبادات (فهذا تصريح بان الايمان له وجود) في حد ذاته (ثم بعد الوجود
يختلف حاله بالزيادة والنقصان) ويفهم منه ان الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات
والخفية لا يعلمون ذلك والى هذا أشار المصنف فقال (فان قلت فلاشكال) بان لم يندفع و (قائم في ان
التصديق) الذي هو مفهوم الايمان (كيف يزيد وينقص) ويتبع بعض ويحجز (وهو خصلة واحدة)
والخصلة بالضم الحالة والخصلة يشير الى أنه بسيط وبساطته تقتضي عدم قبوله الزيادة والنقص (فأقول
اذا اثر كالمداهنة) أى المسألة والمصالحة (ولم تكثر) أى لم ينال (بتشعيب من تشعب) أصل
التشعب) تهيج الشريك يقال شغب القوم وعليهم وبهم شغباً من باب نفع (وكشفنا الغطاء) أى السر عن
وجه المراد (ارتفع الاشكال) القائم في المسألة (فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه) الوجه
(الاول انه يطلق للتصديق) الجازم (بالقلب) وهو مفهوم لغوى كما تقدم (على سبيل الاعتقاد) أى بعقد
القلب عليه وهو معنى الجازم (و) على سبيل (التقليد) للغير عن يعتد صلاحه (من غير) حصول
(كشف) له في سر من أسرار بل (و) من غير (انشرح صدر) لما يليق اليه من الامور المتعلقة به
(وهو ايمان العوام) جمع عامة وهم ضد الخواص ولما كان رجايمان من ذكر العوام ان المراد بهم
السوقة خاصة فاضرب على ذلك وقال (بل الخلق كلهم) فدخل فيهم المستغلون بالعلوم الظاهرة ممن لم
يكشف لهم من أسرار الحق شيء فهم كذلك بمنزلة العوام وايمانهم كما ايمانهم بل رجايمان بعض السوق اذا
ألقى اليه شيء من خواص الايمان يتلقاه بالاقبال عليه وهؤلاء يعجز عنه لما نشأ في طباعهم من تحصيل
علومهم المحب والحسد والكبر وسائر المذام فلا يستقر في قلبه ما باقى اليه حسبا ألفه من طبعه من مناقضة
ومنع ورد وابطال كما تقدمت اليه الاشارة في أول الكتاب (الاخواص) من الناس المستثنون من
هؤلاء وهم الذين أفاض الله على قلوبهم بأنوار المعارف وحلاهم بحلية الوقار والسكينة وأنعم عليهم بأنواع
اللطائف وهذا السياق من المصنف يؤيد القائمين بحجة ايمان المقلد لو جود أصل التصديق عنده وقد
تقدم الكلام على هذه المسألة قريبا (وهذا الاعتقاد عقدة) أى بمنزلة عقدة (على القلب تارة يشد
ويقوى وتارة يضعف ويسترخي) ثم ضرب له مثلا في الشاهد فقال (كالعقدة على الخيط مثلا) فانه
مشاهد فيه ذلك (ولا تستبعد) أيها السامع (هذا) الذي ذكرته لك (واعتبر باليهودي وصلابته) أى
شدته (في عقيدته) البسيطة (التي لا يمكن نزوعها) واخراجها (منه بخوف) وتهديد (وتحذير) من
النكال به (ولا تخيل) وتصوّر العقائد الحق له (و) لا تجزو (وعظ) ونصيحة باللين والاستمالة (ولا
بتحقيق وبرهان) على تلك المسائل التي تلقى عليه (وكذلك) حال (النصراني والمبتدعة) من المعتزلة
والخوارج والرافضة وهذا مشاهد بان حادتهم في العقائد الدينية (وفيهم من يمكن تشكيكه) أى ادخال
الشك عليه (بأدنى كلام) وأقرب ايهام (ويمكن استنزاله عن) عصم (اعتقاده بأدنى استمالة) وتخيل
(أدنى) (تخويف) وتهديد (مع انه غير شاك في عقده) أى فيما عقده بقلبه (كالاول) أى
كالصلب في عقيدته (ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم وزيادته) والتصميم في الامر المعنى فيه (كما
يؤثر سقي الماء في غماء الاشجار ولذلك قال) الله (تعالى) في سورة براءة فأما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا

وقال تعالى ليرزقوا والجماع
وذلك بتأثير الطاعات في
القلب وهذا لا يدركه الا من
راقب أحوال نفسه في
اوقات الموانعة على العبادة
والتجرد لها بحضور القلب
مع اوقات الفتور وادراكه
التفاوت في السكون الى
عقائد الايمان في هذه
الاحوال حتى يزيد عقده
استعصاء على من يريد حله
بالتشكيك بل من يعتقد في
الينيم معنى الرحمة اذا عمل
بموجب اعتقاده فمصح
رأسه وتلطّف به أدرك من
باطنه تأكيد الرحمة
وتضاعفها بسبب العمل
وكذلك معتقد التواضع
اذا عمل بموجبه عملا مقبلا
أو ساجدا لغيره أحسن من
قلبه بالتواضع عند اقdamه
على الخدمة وهكذا جميع
صفات القلب تصدر منها
أعمال الجوارح ثم يعود
أثر الاعمال عليها فيؤكدها
ويزيدها وسيأتي هذا في
ربيع النجيمات والمهلكات
عندي بيان وجه تعلق
الباطن بالظاهر والاعمال
بالعقائد والقلوب فان ذلك
من جنس تعلق الملك
بالمسكوت وأعني بالملك عالم
الشهادة المدرك بالحواس
وبالمسكوت عالم الغيب المدرك
بنور البصيرة والقلب من
عالم المسكوت والاعضاء

أى السورة زيادة العلم الحاصل من تدبرها وبانضمام الايمان بها وبما فيها الى ايمانهم (وقال تعالى) في سورة الفتح (ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم) وفى المدثر و زداد الذين آمنوا ايمانا وفى آل عمران فاجشوهم فزادهم ايمانا وفى الاحزاب ومازادهم الا ايمانا وتسليما (وقال صلى الله عليه وسلم فيما روى) عنه (فى بعض الاخبار الايمان يزيد وينقص) قال العراقى أخرجه ابن عدى فى الكامل وأبو الشيخ فى كتاب الثواب من حديث أبي هريرة (وقال ابن عدى باطل فيه محمد بن أحمد بن حرب الحمصى يتعمد الكذب وهو عند ابن ماجه موقوف على أبي هريرة وابن عباس وأبي الدرداء اه قلت ونص القوت وروينا فى حديث واثله بن الاسقع الايمان يزيد وينقص وروى ذلك عن جماعة من الصحابة لا تحصى كثرتهم اه وأخرجه ابن عدى فى الكامل فى ترجمة معروف بن عبد الله الخياط الدمشقى قال حدثنا واثله بن بلظظ الايمان قول وعمل يزيد وينقص ولا يكون قول بلا عمل ثم قال هو منكبر والجل فيه على معروف اه وأخرجه أبو نعيم فى ترجمة الشافعى فى الحلية وهو عند الحاكم بالهظاب ابن عدى الذى سقناه فالذى تحصل لنا من هذا انه رواه أربعة من الصحابة وطاهر سياق القوت يقتضى انه موقوف على واثله رضى الله عنهم وروى أبو اسحق الثعالبي فى تفسيره من رواية على بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى ابن فروخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار (وذلك بتأثير الطاعات فى القلب) ونقصه بعدم تأثيرها فيه بل بتأثير اصادها وهى المعاصى (وهذا) المقام (لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه) أى تأمل فيها بالمراقبة (فى أوقات المواقفة) أى الملائمة (على) أنواع (العبادة) من صلاة وصوم وتلاوة وغيرها (و) ذلك حصوله (فى التجرد) أى الانفراد (لها) أى (للعبادة) بحضور القلب (وانشراح الصدر) مع أوقات الفتور (أى الكسل والبطالة) وأدرك التفاوت فى السكون الى عقائد الايمان فى هذه الاوقات فتضح له حقائق الاحوال وتخل عنه عقد الاشكال (حتى يزيد عقده) القابى (استعصاء) استفعال من العصيان (على من يريد حله) وتورده (بالتشكيك) أى بادخال الشك عليه (بل من يعتقد فى البتيم) وهو فاقد الالب (معنى الرحمة) أى رقة القلب (اذا عمل بموجب اعتقاده) بفتح الجيم (فمسخ رأسه) من ورائه الى قدام كما ورد به حديث (وتلطف به أدرك من باطنه) وأحس (تأكيده الرحمة) وجد فى نفسه (تضاعفها بسبب) ذلك (العمل وكذلك معتقد اذا عمل بموجبه) بفتح الجيم (عملا) تأ مقبلا على غيره (أو ساجد الغيرة) أى خاضعا على هيئة الساجد (أحس) أى أدرك فى الحين (من قلبه بالنواضع عند اقامته على الخدمة وهكذا) حال (جميع صفات القلب) الحميدة والذميمة (تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها فيؤكدها ويزيدها) وينمها كما تنمو الشجرة بسقى المياه (وسياق هذا) البحث (فى ربع المنحيات والمهلكات) لشدة تعلقها (عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر) وجه تعلق (الأعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق) عالم (الملك) بضم الميم (بالملكوت وأعني بالملك عالم الشهادة) من المحسوسات الطبيعية (المدرك بالحواس وبالملكوت عالم الغيب) المختص (المدرك بنور البصيرة والقلب) وما ينبعث منه (من عالم الملكوت) لانه مما يدرك بنور البصيرة (والاعضاء وأعمالها) الصادرة عنها (من عالم الملك) لانه مما يدرك بالحواس (وللطف الارتباط ورقته بين العالمين) الملك والمملكوت (انتهى) الحال (الى حد بعض الناس) من الذين يدعون المعرفة (اتحاد أحدهما بالآخر وظن آخرون انه) لأصل لعالم الملكوت وقالوا (لأعالم الاعمال الشهادة وهو هذه الاجسام لمحسوسة) ولم يتعدوا عن طور جهلهم لعدم نور البصيرة (ومن أدرك الامر بن) وفى ذلك (أدرك تعددهما) وانه كل منهما عالم مستقل بذاته (ثم) أدرك (ارتباطهما) مع

وأعمالها من عالم الملك ولطف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى الى حد ظن بعض الناس اتحاد أحدهما بالآخر
وظن آخرون انه لا عالم الا عالم الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامر من وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما

البعض (عبر عنه) بلسان المقال (وقال

رق الزجاج ورق الخمر * وتشابه وتشاكل كل الامر
فكأنما خمر ولا قدح * وكأنما قدح ولا خمر)

عبر عنه فقال ريق الزجاج ورق
الخمر وتشابه افنشا كل الامر
فكأنما خمر ولا قدح
وكأنما قدح ولا خمر
ولترجع الى المقصود فان
هذا العالم خارج عن علم
المعاملة ولكن بين العالمين
أيضا اتصال وارتباط فلذلك
تري علوم المكاشفة تتسلق
كل ساعة على علوم المعاملة
الى ان تنكشف عنها
بالتكليف فهذا وجه
زيادة الايمان بالطاعة
بموجب هذا الاطلاق
ولهذا قال على كرم الله
وجهه ان الايمان ليمدو
لمعة بيضاء فاذا عمل العبد
الصالحات نمت فزادت حتى
يبيض القلب كله وان
النفاق ليمدون نكتة سوداء
فاذا انتهك الحرامات نمت
وزادت حتى يسود القلب
كله فيطبع عليه فذلك
هو الختم وتلا قوله تعالى
كلابل وان على قلوبهم
الآية * (الاطلاق الثاني) *
أن يراد به التصديق
والعمل جميعا

وقال المصنف في القسم الرابع من أواخر كتابه المقصد الاسنى وهو خاتمة الكتاب استطرده فيها ذكر بعض
كلمات الصوفية وما يرد عليها ويحجب عنها فقال ومنها الاتحاد ثم ذكر كلاما طويلا في آخره وهذه منزلة
قدم فان من ليس له قدم راسخ في المعتقدات ربما يميزه أحدهما عن الآخر فينظر الى كمال ذاته وقد
ترين بماتلا لأفيه من حلية الحق فينظر انه هو فيقول أنا الحق وهو غلط غلط النصارى حيث رأوا ذلك
في ذات عيسى عليه السلام فقالوا هو الاله بل غلط من ينظر في مرآة انطبعت فيها صورة متلوثة فيظن ان
تلك الصورة صورة المرآة وان ذلك اللون لون المرآة وهيهات بل المرآة في ذاتها لالون لها وشأنها قبول
صور الالوان على اوجبه يتخيل الى الناظرين الى ظاهر الامور ان ذلك هو صورة المرآة حقا حتى ان
الصبي اذا رأى انسانا في المرآة ظن ان الانسان في المرآة فكذلك القلب خال عن الصور في نفسه وعن
الهيئات وانما هيئاته قبول معاني الهيئات والصور والحقائق فيا يحل به يكون كالتحديق لانه تحقيقا ومن
لا يعرف الزجاج والخمر اذا رأى زجاجة فيها خمر يدرك تباينهما فافتارة لآخر وتارة يقول لازجاجة كما عبر عنه
الشاعر حيث قال وساق البيتين المذكورين وقال في مشكاة الانوار مانصه ولا يبعد ان يفجأ الانسان
مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط فيظن ان الصورة التي تری في المرآة هي صورة المرآة متحدة بها ويرى الخمر
في الزجاج فيظن ان الخمر لون الزجاج فاذا صار ذلك عنده مألوفا ورسخ فيه قدمه استغرقه فقال وساق البيتين
المذكورين ثم قال وفرق بين ان يقول الخمر قدح وبين ان يقول كانه القدح وهذه الحالة اذا غلبت سميت
بالاضافة الى صاحب الحالة فناء بل فناء الفناء اه (ولترجع الى المقصود فان هذا) الذي ذكرناه
(اعتراض) أى كلام معترض بين كلامين (خارج عن علم المعاملة) الذي نحن بصدد (ولكن بين العلمين
أيضا اتصال وارتباط) كما بين العالمين (فلذلك ترى علوم المكاشفة) لسطوعها (تسلق) أى تتطلع
بخفية (كل ساعة الى علوم المعاملة الى ان يكف) أى يحبس (عنها بالتكليف) الشديد (فهذا وجه
زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق) بفتح الجيم (ولهذا قال على كرم الله وجهه ان الايمان
ليمدو لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليمدون نكتة
سوداء فاذا انتهك الحرامات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك الختم وتلا كلابل وان
على قلوبهم الآيه) هكذا أورد صاحب القوت في باب الاستثناء في الايمان الاله قال ان الايمان
يمدو وان النفاق ليمدون غير لام فيها وقال فاذا انتهك المحارم العبد وفيه فذلك هو الختم ثم قرأ كلا
بل وان على قلوبهم ما كانوا يكسبون و يروى بوجه آخر قال ان الايمان يمدو ولمطة بيضاء في القلب
فكأنما ازداد الايمان عظما ازداد ذلك البياض فاذا استكمل الايمان ابيض القلب كله وان النفاق
يمدون ولمطة سوداء فكأنما ازداد النفاق عظما ازداد ذلك السواد فاذا استكمل النفاق اسود القلب كله
وأيم الله لو شققتهم عن قلب مؤمن لوجدتموه أبيض ولو شققتهم عن قلب منافق لوجدتموه اسود قال السيوطي
في الجامع الكبير هكذا أخرجه ابن المبارك في الزهد وابن أبي شيبة في المصنف وأبو عبيد في الغريب
ورسته في الايمان والبهقي واللالكاني في السنة والاصهاني في الحجة قلت ومن طريق أبي عبيد أخرجه
اللاسكاني في كتاب السنة مختصر اساق سنده من طريق دعلج بن أحمد حدثنا على بن عبد العزيز قال قال
أبو عبيد فذكره وقال الاصمعي مثل النكتة أو نحوها وفي كتاب الحلية في ترجمة حذيفة بمعنى ما ورد
عن على رضي الله عنهما (الاطلاق الثاني ان يراد به) أى الايمان (التصديق) الجازم (والعمل
جميعا) فالاول مفهوم الايمان والثاني مفهوم الاسلام وهذا التغاير في المفهومين لا يورث انفكاك

أحد هـ ما عن الآخر في الحكم فهما متحدان في اعتبار الصدق وهل اطلاق الايمان على العمل يكون حقيقة أو مجازاً فنظر الى ان الاعمال تكون من الايمان جعله مجازاً وأما على القول بأنه مركب من التصديق والعمل فيكون حقيقة (كما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون باباً) قال العراقي وذكره بعده هذا فزاد فيه أدناها الماطة الاذى عن الطريق البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة الايمان بضع وسبعون شعبة زاد مسلم في روايته فافضلها قول لاله الا الله وأدناها فذكره ورأه بلفظ المصنف الترمذي وصححه اهـ قلت أخرجه البخاري في أول صحيحه عن المسندي عن أبي عامر العقدي عن سليمان ابن بلال عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة رفعه الايمان بضع وستون شعبة والحياة شعبة من الايمان ورأه مسلم من طريق سهيل بن أبي صالح عن عبد الله بن دينار بضع وستون أو بضع وسبعون على الشك وعند أبي داود والترمذي والنسائي من طريقه بضع وسبعون من غير شك ورجح البيهقي رواية البخاري بعدم شك سليمان وعورض بوقوع الشك عنه عند أبي عوانة ورجح لانه المتيقن وماعده مشكوك فيه وعند ابن عدي في الكامل من رواية ثابت بن محمد عن الثوري عن أبي الزبير عن جابر بلفظ بضع وستون (وكما قال صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني) تقدم الكلام عليه فريسا والرواية حين يزني وهو مؤمن (واذا دخل العمل في مقتضى لفظ الايمان) أى مفهومه سواء على الركنية أو على وجه التكميل (لم يخف) على التأمل (زيادته) أى العمل (ونقصانه) وهل يؤثر في زيادة الايمان الذى هو مجرد التصديق (الجزم) (وهذا فيه نظر) لان هذا المفهوم لا يتغير بضم الطاعات والمعاصي اليه (وقد أسرنالى انه يؤثر فيه) وانه لا مانع من ذلك عقلا والله أعلم (الاطلاق الثالث ان يراد به) أى بالايمان (التصديق اليقيني) أى اليقيني الذى هو مضمون التصديق وهو أخص من التصديق لكونه (على سبيل الكشف) برفع الساتر واطلاع ما وراء الحجاب (وانشراح الصدر) واتساعه لما يرد عليه (والمشاهدة بنور البصيرة) وجودا وشهودا (وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة) واليه الاشارة في قول على رضى الله عنه لو كشف الغطاء ما زددت يقينا (ولكن أقول الامر اليقيني الذى لا شك فيه يختلف طمأنينة النفس اليه) أى سكونها واستقرارها (فليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين) من العدد (أكثر من الواحد كطمأنينتها الى ان العالم مصنوع حادث وان كان لا شك في واحد منهما) الا ان الاولى من أجل البداهة والثانية من أخفى النظريات (فان اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها وقد تعرضنا لهذا) البحث (في فضل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة) وتكلمنا على ما يناسب المقام (فلا حاجة الى الاعادة) والتكرار وهذا يدل على تفاوت نفس الذات ومنع الخفية هذا وقالوا هو تفاوت بأمور زائدة عليها وعليه روى قول أبي حنيفة انه قال أقول ايمانى كإيمان جبريل ولا أقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضى المساواة في كل الصفات والنسبية لا يقتضيه فلا أحد يسوى بين ايمان أحد الناس وإيمان الملائكة والانبياء بل يتفاوت بأمور زائدة وقالوا ما يظن من ان القطع يتفاوت قوة انما هو راجع الى جلالة وظهوره وانكشافه فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكائن فيه كالجزم في حكمنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبارانه اذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التى في الآخر وهو الواحد نصف الاثنين خصوصا مع غيبة النظر عن ترتيب مقدمات حدوث العالم عن الذهن فيحصل ان الجزم بان الواحد نصف الاثنين أقوى وليس كذلك انما هو أجل عند العقل فهم ومن وافقهم بمنعون ثبوت ماهية المشكك ويقولون ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لا ماهية له ولا جزء ماهية لا متنازع اختلاف الماهية واختلاف جزئها ولو سلموا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدة فقد يكون بالاولوية وبالتقدم والتأخر ولو سلموا ان ماهية التفاوت

كما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون باباً وكما قال صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن واذا دخل العمل في مقتضى لفظ الايمان لم يخف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك في زيادة الايمان الذى هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد أسرنالى انه يؤثر فيه (الاطلاق الثالث) * أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة ولكنى أقول الامر اليقيني الذى لا شك فيه يختلف طمأنينة النفس اليه فليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها الى ان العالم مصنوع حادث وان كان لا شك في واحد منهما فان اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها وقد تعرضنا لهذا في فصل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة فلا حاجة الى الاعادة

في افراد المشكك شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة الى البياض الكائن في العاج مأخوذ من ماهية البياض بالنسبة الى خصوص محل لا يسلون ان ماهية اليقين منه اعدم دليل بوجه ولو سلموا ان ماهية اليقين تتفاوت لا يسلون انه يتفاوت بمقدامات الماهية بل بغيرها من الامور الخارجة عنها العارضة لها وقد أجابوا عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة ان الايمان يتفاوت باسراق نوره في القلب وزيادة ثمراته فان كان زياذة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف في المعنى بين القائلين والناقين اذ يرجع النزاع الى ان الشدة والقوة التي اتفقوا على ثبوت التفاوت به ازيادة ونقصا ماهر هي داخله في مقدمات حقيقة اليقين أو خارجة عنها فقد حصل الاتفاق من الفريقين على ثبوت التفاوت فيه بأمر معين والخلاف في خصوص نسبتته الى تلك الماهية وان كان زيادة اشراقه غير زيادة فالخلاف ثابت من الامور الخارجة عن الماهية التي ثبت بها والى هذا اشار الامام في الارشاد حيث قال في جواب سؤال النبي من الانبياء عليهم السلام يفضل من عده في الايمان باستمرار تصديقه لاستمرار مشاهدته الموجب للتصديق والجلال والكمال بعين البصيرة بخلاف غيره حيث يعرب عنه ويحصر في ثبوت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الايمان لا يثبت لغيرهم الا بعضها فاستمرار حضور الجزم قد يتخلل زيادة قوة في ذاته وليس اياه أو اياه وليس داخله اه (وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق) صحيح (وكيف لا يكون ذلك) وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (تقدم الكلام عليه) وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار (مكان مثقال ذرة قال العراقي متفق عليه من حديث أبي سعيد اه) فأي معنى لاختلاف مقدارهما ان كان ما في القلب لا يتفاوت) قد وقع في البخاري مثقال حبة من خردل كما تقدم وفي بعض الروايات وزنة وفي أخرى مقدار شعيرة فاختلقت المقادير وهو على التمثيل ليكون عيارا في المعرفة لافي الوزن حقيقة لان الخير أو الايمان ليس يحسم فيحصه الوزن والكيل لكن ما يشك من المعقول قد ورد الى عيار محسوس ليفهم ويشبهه ليعلم وفيه أقوال اخذ كرها شرح المعجم (تنبيه) * وجدت بخط بعض المحصلين ما نصه قال الامام البحث في زيادة الايمان ونقصانه لفظي لانه ان كان المراد بالايمان التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما فالطاعات مكملات للتصديق فكما قام من الدليل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى أصل الايمان الذي هو التصديق وكل ما دل على كون الايمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف الى الكامل وهو المقرون بالعمل وقال بعضهم يقبلهما سواء كان عبارة عن التصديق مع الاعمال وهو ظاهر أو بمعنى التصديق وحده لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم وهو قابل للقوة والضعف اه وقال شارح الحاجبية الايمان قد يطلق على ما هو الاساس في النجاة وعلى الكامل المنجي باختلاف اه وبخط بعض المحصلين قال العلامة الشمس محمد البكري حيث أطلق أصحابنا ان الايمان لا يزيد ولا ينقص فإرادهم القدر الذي هو الاصل في النجاة ومن قال يزيد وينقص أراد به الكامل اه قلت وهو حسن ولكن ما أعجبني تسمية القسم الاخير بالكامل فانه يستدعي ان يكون مقابله ناقصا وهو وان كان صحيحا في نفس الامر لكن التعبير غير حسن والاولى ان يعبر عنه بالايمان الشرعي كما وقع في عبارات بعض المحققين وكونه يزيد وينقص قوة وضعفا جالا وتفصيلا وتعددا بحسب تعدد المؤمنين به هو قول المحققين من الاشاعرة وارضاه النووي وعزاه السعد في شرح العقائد لبعض المحققين وقال في المواقف انه الحق ولكن قد سبق جواب الحنفية وانهم لم يرتضوا ذلك وسبق الكلام في القوة والضعف فراجع اه استطراد * ومن أجوبة الحنفية عن الآيات الدالة على الزيادة ونحوها انه المحمولة على انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص فكان يزيد زيادة الموت به وهو لا يتصور في غير عصره صلى الله عليه وسلم وهذا الجواب مروى عن أبي حنيفة وهو بعينه مروى عن ابن عباس في الكشاف عنه ان أول ما تأه به

وقد ظهر في جميع
الاطلاقات ان ما قالوه من
زيادة الايمان ونقصانه حق
وكيف لا وفي الاخبار انه
يخرج من النار من كان
في قلبه مثقال ذرة من ايمان
وفي بعض المواضع في خبر
آخر مثقال دينار فاي
معنى لاختلاف مقاديره
ان كان ما في القلب
لا يتفاوت

النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة ثم الجهاد ثم الحج فازدادوا
 إيماناً على إيمانهم اهـ و يوجد في أكثر نسخ الكشاف تقديم الحج على الجهاد وهو سبق قلم الجهاد
 فرض قبل الحج بخلاف قال ملا علي وحاصل كلام الامام ان الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان
 به وهذا مما لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم اهـ و يشرح لذلك قوله تعالى اليوم اكملت لكم
 دينكم الآية فان هذه الآية نزلت بعد نزول أحكام الحلال والحرام والاكمال انما هي الشيء الذي بعضه
 متبعض من بعض لا يقال لما كان له بعد ولما كان به نقص وانما يقال اكمل لما كان بعضه قبل بعض
 فاذا وجد جميعه قبل كل وتم وهذا هو حقيقة هذه الكلمة ولما كان إيمانهم بتوحيد الله تعالى قد سبق
 وأنزل الله الفرائض شيئاً بعد شيء وكان الاكمال من الدين دل على أن بعضه متعلق ببعض الى يوم اكمله
 فصارت زيادة الايمان من هذا الوجه وبه تعلم اندفاع ما قيل في الرد عليهم بان الاطلاع على تفاصيل
 الفرائض يمكن في غير عصره صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجبالاً فيما علم اجبالاً وتفصيلاً فيما علم
 تفصيلاً ولا يخفى في أن التفصيلي أزيد بل اكمل وحاصل الدفع أن تلك التفاصيل لما كان الايمان بها
 برمتها اجبالاً قبل الاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقص الى الزيادة بل من الاجال الى التفصيل فقط
 بخلاف ما في عصره عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق لكل ما جاء به النبي من عند
 الله فكما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق به لاحتماله وأما قوله ولا يخفى في أن التفصيلي أزيد
 بل اكمل فيكونه أزيد ممنوع وأما كونه اكمل فسلم الا انه غير مفيد فتأمل * تكميل * وبما استدل
 به على قبول التصديق اليقيني الزيادة قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمنن قلبي
 ووجه الدلالة أن عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين وروى عن سعيد بن جبير في معناه أي
 يزداد يقيني وعن مجاهد لا يزداد إيماناً الى إيمانى فان قيل ان سيدنا ابراهيم عليه السلام من أعلى الخلق
 مرتبة في الايمان فكيف طاب ما يطمئن به قلبه قلنا الآية مؤولة والمراد به زيادة الاطمئنان أو انه
 عليه السلام طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البداهة الذي بداهته سبب وقوع
 الاحساس به وحاصله انه لما قطع بالقدرة على الاحياء اشتاق الى مشاهدة كيفية هذا الامر العجيب
 الذي حزم بشبوته ومثله ابن الهمام بن قطع بوجود دمشق وما فيها من بساتين وأنهار فزار عته نفسه
 في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل منها وكذا شأنها في كل مطلوب مع
 العلم بوجود دمشق اذا افترض القطع بشبوته قال ابن أبي شريف بشرهم بالتأويل الى أن المطلوب
 من ذلك القول هو سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر
 عليه العزيز بن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول مقنائه من المشاهدة المحصلة
 للعلم البداهة بعد العلم النظري والله سبحانه أعلم * (غريبة) * روى الفقيه أبو الليث السمرقندي في
 تفسيره عند قوله تعالى واذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً فقال حدثنا محمد بن
 الفضل حدثنا فارس بن مردويه حدثنا محمد بن الفضل حدثنا يحيى بن عيسى حدثنا أبو مطيع عن
 جاد بن سلمة عن أبي المخرم عن أبي هريرة رضي الله عنه جاء وقد تنقيف الى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فقالوا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص فقال لا الايمان مكمل في القلب زيادته ونقصانه كفر
 فقال شارح الطحاوية سئل شيخنا العماد بن كثير عن هذا الحديث فأجاب بان الاسناد من أبي الليث
 الى أبي مطيع مجهولون لا يعرفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة وأما أبو مطيع فهو الحكمي بن
 عبد الله بن مسلمة البلخي ضعفه أحمد ويحيى والفلاس والبخاري وأبوداود والنسائي وأبو حاتم الرازي
 وأبو حاتم البستي والعقيلي وابن عدي والدارقطني وغيرهم وأما أبو مخرم الرازي عن أبي هريرة اسمه
 يزيد بن سفيان فقد ضعفه غير واحد وتركه شعبة بن الحجاج وقال اننسائي متروك وقد اتهمه شعبة

* (مسئلة) *

فان قلت ما وجه قول السلف
أنا مؤمن ان شاء الله
والاستثناء شك والشك في
الايمان كفر وقد كانوا
كلهم يعتقدون عن جزم
الجواب بالايمان ويحترزون
عنه فقال سفيان الثوري
رحمه الله من قال أنا مؤمن
عند الله فهو من الكذابين
ومن قال أنا مؤمن حقا
فهو بدعة فكيف يكون
كاذبا وهو يعلم انه مؤمن
في نفسه ومن كان مؤمنا
في نفسه كان مؤمنا عند
الله كما أن من كان طويلا
وشحيا في نفسه وعلم ذلك
كان كذلك عند الله وكذا
من كان مسرورا أو خزيئا
أو سميعا أو بصيرا ولو قيل
للانسان هل أنت حيوان
لم يحسن أن يقول أنا
حيوان ان شاء الله ولما
قال سفيان ذلك قيل له فما
ذا نقول قال قولوا آمنا
بالله وما أنزل البنا وأي
فرق بين أن يقول آمنا بالله
وما أنزل البنا وبين ان
يقول أنا مؤمن وقيل
للحسن أمؤمن أنت فقال
ان شاء الله فقيل له لم تستثنى
يا أبا سعيد في الايمان فقال
أخاف أن أقول نعم فيقول
الله سبحانه كذبت يا حسن
فتحق على الكرامة

بالوضع حيث قال لو أعطوه فليسوا لحدثهم سبعين حديثا اهـ (مسئلة) وهو آخر المسائل الثلاث (فان
قلت ما وجه قول السلف) رحمه الله تعالى (أنا مؤمن ان شاء الله) والمراد بالسلف من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية وهو قول سفيان
الثوري وكان صاحبه محمد بن يوسف الفريابي مقيما بعسقلان فشهرك ذلك في الشام عنه وأخذ عنه
عثمان بن مرزوق فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمراقة في الديار المصرية الاستثناء في كل شيء
وهو بدعة وضلال أعنى ما زاده وأما الاصل وهو أنا مؤمن ان شاء الله فهو صحيح كذا ذكره التقي
السبكي في رسالة له مستقلة في هذه المسئلة ورأيت بخط المذكور في آخر تلك الرسالة مانعه ومن قال
بالاستثناء عبد الله بن مسعود واختلف في رجوعه عنه وعمر بن الخطاب في بعض روايته وعائشة قالت
أنتم المؤمنون ان شاء الله تعالى ومن بعدهم الحسن وابن سيرين وطاوس وابراهيم النخعي وأبو وائل
ومنصور ومغيرة وابن مقسم والاعمش وليث بن أبي أسلم وعطاء بن السائب وعمارة بن القعقاع والعلاء
ابن المسيب واسماعيل بن أبي خالد وابن شبرمة وسفيان الثوري وحزرة الزيات وعلقمة واسحق بن
راهويه وابن عيينة وحاد بن زيد والنضر بن شميل وزيد بن زريع والشافعي وأحمد بن حنبل
ويحيى بن سعيد القطان وأبو يحيى صاحب الحسن والاحرى وأبو الجحري سعيد بن فيروز والفضال
وزيد بن أبي زياد ومحل بن خليفة ومعمر وجري بن عبد الحميد وابن المبارك ومالك والوزاعي وسعيد
ابن عبد العزيز وابن مهدي وأبو نوري وأبو سعيد بن الاعرابي رحمه الله تعالى هكذا رأيت بخطه الا
أنى يتبين كما ترى على ترتيب الطبقات في الغالب وقد وجدت جماعة أخرى من أضراب هؤلاء في كتاب
السنة للالكائي في الصحابة على بن أبي طالب ومن المخالفين لهم ابن أبي مليكة وسليمان بن بريدة وعطاء
ابن يسار وعبد الرحمن والدا العلاء وبكير الطائي وميسرة وغيرهم (و) لا يخفى ان (الاستثناء) في الايمان
(شك) لان وضع الاستثناء في اللغة دخوله على المحتمل الذي يقال انه الشك فيته ادر الى الازدهان هذا
الشك في أصل التصديق الواجب عليه (والشك في الايمان كفر) بالاتفاق (وقد كانوا كلهم يعتقدون
عن جزم الجواب بالايمان ويحترزون عنه فقال سفيان) بن سعيد (الثوري) تقدمت ترجمته (من
قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين ومن قال أنا مؤمن حقا فهو بدعة) هكذا أورده صاحب
القوت الا انه قال ومن قال أنا مؤمن فهو مبتدع وبعده زيادة ذكرها المصنف بعد قريبا (فكيف
يكون كاذبا وهو يعلم انه مؤمن في نفسه ومن كان مؤمنا في نفسه كان مؤمنا عند الله) لا محالة (كما أن
من كان طويلا) في قامته (أو شحيا) جوادا كل ذلك (في نفسه وعلم ذلك) من نفسه (كان كذلك عند
الله وكذا من كان مسرورا أو خزيئا أو سميعا أو بصيرا) أو موصوفا بأي صفة كانت (ولو قيل للانسان
هل أنت حيوان لم يحسن) منه (أن يقول) في الجواب (أنا حيوان ان شاء الله) فانه لا معنى للاستثناء
في هذا (ولما قال سفيان) الثوري (ذلك) أي القول الذي تقدم (قيل له فاذا نقول قال قولوا آمنا
بالله وما أنزل البنا) وما أنزل الى ابراهيم الآية هكذا أورده صاحب القوت متصلا بكلامه الذي مضى
أنفا وأخرج اللالكائي في كتاب السنة من طريق حاد بن زيد عن يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين
اذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنا بالله وما أنزل البنا وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق (وأي
فرق بين أن يقول آمنا وبين أن يقول أنا مؤمن) فان في الظاهر لا فرق بينهما (وقيل للحسن) بن سعيد
البصري سيد التابعين تقدمت ترجمته (أمؤمن أنت فقال) في جوابه (ان شاء الله فقيل تستثنى يا أبا
سعيد في الايمان) مع جلاله قدرك وسعة علمك (فقال أخاف أن أقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت
فتحق على الكرامة) أي كلمة العذاب هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال فيقول ربي كذبت
وأخرج اللالكائي في السنة من طريق حاد بن زيد سمعت هشاما يقول كان الحسن ومحمد يقولان مسلم

وهم ايمان مؤمن اه (وكان) الحسن (يقول ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض ما يكره فقطعتني وقال اذهب لا قبلت لك عملاً فأتانا أعجل في غير معمل) هكذا أوردته صاحب القوت متصلاً بما سبق والمقت أشد الغضب والمعمل موضع العمل (وقال ابراهيم) بن يزيد النخعي فقيه الكوفة وليس هو بابن أدهم كما ظنه بعض من لا خبر له بمراجعة الاصول (إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لا اله الا الله) محمد رسول الله هكذا أوردته صاحب القوت قال وروى عن الثوري عن الحسن بن عبد الله عن ابراهيم النخعي فذكره (وقال) سفيان (مرة) في الجواب (قل أنا لا أشك في الايمان وسؤالك اباي بدعة) هكذا أوردته صاحب القوت وزاد بعده فقال وقال بعضهم إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر قلت وهذا القول أخرجه اللالكائي في السنة من طريق أحمد بن حنبل حدثنا عبد الرحمن حدثنا سفيان عن محمد بن عمار قال قال لي ابراهيم إذا قيل لك أمؤمن فقل آمنا بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر أن المراد بالبعض في قول صاحب القوت هو ابراهيم وقد رواه أيضاً بهذا الاسناد عن سفيان عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه مثله وقال صاحب القوت وكان جماعة من أهل العلم يرون السؤال عن قولهم أمؤمن أنت بدعة قلت والمراد به أحمد بن حنبل كما صرح به اللالكائي (وقيل لعقمة) بن قيس فقيه الكوفة (أمؤمن أنت فقال أرجوان شاء الله) أخرجه صاحب القوت من طريق منصور عن ابراهيم قال سئل لعقمة فذكره الا انه قال أرجو ذلك ان شاء الله (وقال) سفيان (الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن عند الله تعالى) هكذا أوردته صاحب القوت بلفظ وكان الثوري يقول وأخرج اللالكائي في السنة من طريق أبي سعيد الأشج حدثنا أبو أسامة قال قال لي الثوري وأنا وهو في بيته ما لنا ثالث نحن مؤمنون والناس عندنا مؤمنون ولم يكن هذا أفعال من مضى وأخرج من طريق عبد الرزاق قال قال سفيان نحن مؤمنون عند أنفسنا فاما عند الله فمأندري ما حالنا وفي القوت وقال بعض العلماء أنا مؤمن بالايمان غير شاك فيه ولا أدري أنا بمن قال الله تعالى فيهم أولئك هم المؤمنون حقا أم لا وقال منصور بن راذان كان الرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سئل أمؤمن أنت قال أنا مؤمن ان شاء الله وقال أبو وائل قال رجل لابن مسعود لقيت ربكاً فقالوا نحن المؤمنون حقا فقال ألا قالوا نحن من أهل الجنة قلت وهذا أخرجه اللالكائي من طريق عن الاعمش عن أبي وائل ومن طريق يحيى بن سعيد عن شعبة عن سلمة بن كهيل عن ابراهيم عن عقمة قال قال رجل عند ابن مسعود اني مؤمن قال قل اني في الجنة ولكن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ومن طريق معاوية عن أبي اسحق قال سألت الازاعي قلت أترى أن يشهد الرجل على نفسه انه مؤمن قال ومن يقول هذا قلت كيف يقول قال يقول أرجو ولكنهم المسلمون ولكن مأندري ما يصنع الله بهم (فما معنى هذه الاستثناءات) في كلام السلف (فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله) في تعميمه (أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لا في أصل الايمان) أي للشك في ثبوت التصديق الجازم في القلب بحال الكمال والا لا يمكن الايمان منفياً لان الشك في ثبوته في الحال كفر (ولكن في حاقته) أي في ابقائه الى الوفاة عليه (وكاله وجهان) منها (لا يستندان الى الشك الوجه الاول لا يستند الى معارضة الشك) وهو (الاحتراز من الجزم) به (خيفة ما فيه من تركية النفس) لاعلى وجه الشك والارتباب في اليقين ولا معنى للشك في التصديق فن قال أنا مؤمن حقا فقد تركى نفسه وعصى ربه عز وجل لانه (قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم) هو أعلم بمن اتقى فقد نهى فيه عن تركية النفس وعرض المزكى نفسه للكذب (وقال) تعالى (ألم تر الى الذين يزكوا أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب) أشار الى أن المزكى نفسه بعرضها للكذب فأشار بالآية الاولى الى التزكية وبالثانية الى ما بعرض من التزكية (و) من هنا

وكان يقول ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض ما يكره فقطعتني وقال اذهب لا قبلت لك عملاً فأتانا أعجل في غير معمل وقال اذهب لا قبلت لك عملاً فأتانا أعجل في غير معمل وقال ابراهيم بن أدهم إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لا اله الا الله وقال مرة قل أنا لا أشك في الايمان وسؤالك اباي بدعة وقيل لعقمة أمؤمن أنت قال أرجوان شاء الله وقال الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن عند الله تعالى فمأعنى هذه الاستثناءات فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لا في أصل الايمان ولكن في حاقته أو كاله وجهان لا يستندان الى الشك * الوجه الاول الذي لا يستند الى معارضة الشك الاحتراز من الجزم خيفة ما فيه من تركية النفس قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم وقال ألم تر الى الذين يزكوا أنفسهم وقال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب على الله الكذب

وقيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء على نفسه
 فقال ثناء المرء على نفسه
 والايمن من أعلى صفات
 المجد والجزم به تركية
 مطلقة وصيغة الاستثناء
 كأنها نقل من عرف
 التركية كما يقال للإنسان
 أنت طبيب أوفقيه أو
 مفسر فقول نعم إن شاء الله
 لا في معرض التشكيك
 ولكن لأخراج نفسه عن
 تركية نفسه فالصيغة صيغة
 الترييد والتضعيف لنفس
 الخبر ومعناه التضعيف
 اللازم من لوازم الخبر وهو
 التركية وبهذا التأويل
 لوسئل عن وصف ذم لم
 يحسن الاستثناء * الوجه
 الثاني التأديب بذكر الله
 تعالى في كل حال وأحواله
 الأمور كلها إلى مشيئة الله
 سبحانه فقد أدب الله سبحانه
 نبيه صلى الله عليه وسلم
 فقال تعالى ولا تقولن لشيئ
 إني فاعل ذلك غدا إلا أن
 يشاء الله ثم لم يقتصر على
 ذلك فيما لا يشك فيه بل
 قال تعالى لتدخلن المسجد
 الحرام إن شاء الله آمنين
 محلقين رؤسكم ومقصرين
 وكان الله سبحانه عالما بانهم
 يدخلون لاحتجالة وأنه شاء
 ولكن المقصود تعليمه ذلك
 فتأديب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في كل ما كان يخبر
 عنه معلوما كان أو
 مشكوكا حتى قال

(قيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء) وفي بعض النسخ الإنسان (على نفسه) وهو التركية
 ولقائل أن يقول وأي تركية للنفس في قوله أنا مؤمن حقا فأشار المصنف إلى جوابه فقال (والايمن
 من أعلى صفات المجد) وأغفر ما يتخلى به (والجزم به) لنفسه بالحقيقة (تركية مطلقة) لأنه نسب إلى
 نفسه أعلى صفات المجد (وصيغة الاستثناء) وهي إن شاء الله (كأنها نقل من عرف التركية) هكذا
 في النسخ وهو المعتمد وهذا (كما يقال للإنسان أنت طبيب أوفقيه أو مفسر) أو يحدث أو يوصف أو
 غير ذلك من هذا الضرب (فيقول نعم إن شاء الله) فقوله هذا (لا في معرض التشكيك) بالشدة
 والضعف بأن يكرر بعض ما ذكر أكثر وأشد من بعض (ولكن لأخراج نفسه عن تركية نفسه)
 الثناء عليها (فالصيغة صيغة الترييد) إذ موضوع إن في اللغة دخولها على المحتمل الذي هو الشك في
 قول (و) هو يلزم منه (التضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التركية
 وبهذا التأويل) الذي حققناه (لوسئل) رجل (عن وصف ذم) كان يقول له أنت جاهل أو أحمق
 أو بليد (لم يحسن الاستثناء) في الجواب وحاصل هذا الوجه أن الاستثناء يراد به التبري عن تركية
 النفس ولا عجب بالخال وقد دفعه الحنفية بأن الأولى تركه لما أنه يوهم الشك على ما ذكره شارح
 العقائد وحكموا بطلان هذا القول وقالوا ذلك لا يصح كالأصح قول القائل أنا حي إن شاء الله وأنا
 رجل إن شاء الله وقال صاحب التعديل هو صريح في الشك في الحال وهو لا يستعمل في المحقق في الحال
 حيث لا يقال أنا شاب إن شاء الله ولعلمائنا الحنفية في هذا البحث كلام طويل تركته لما في أكثره
 من نسبة التكفير والتضليل والتعريم إلى قائله فلم أستحسن إيراد أطيع السلف على التكلم به
 فكيف ينسبون إلى شيء مما ذكرهم وسأطنا إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ومن غلوهم
 وتشديداتهم سموهم مستنينة شكية وبنوا على ذلك أنه لا يصلي خلف شاك في إيمانه وأرادوا به ذلك
 هذا الكلام والله يغفر لقائله أنما صدر من متأخري منهم إذا حقق البحث معه رجع إلى أمر لفظي
 وما أراد به من هذه المسئلة يرجع إلى ما اعتقده عن يقول هذه المقالة وهو يرى مما أراه به
 والأئمة المتقدمون من أصحابنا لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه ولئن سلمنا قولهم من التكفير
 والتضليل فكيف يفعلون في عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وإبراهيم الخفي وعائقة وهؤلاء أصول
 المذهب وقد ذهبوا إلى ما ذهب إليه غيرهم من السلف فالأولى كف الكلام في ذلك إلا عند الضرورة
 مع كمال مراعاة الأدب والاحترام للمشايخ القائلين بهذه القولة وعدم نسبتهم إلى شيء من الضلال
 والابتداع فضلا عن الكفر فهذا الخلاف لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة فعوذ بالله من
 ذلك وبأنه التوفيق (الوجه الثاني) في جواز الاستثناء المخرج على غير وجه الشك وهو التبرك
 (التأديب بذكر الله) تعالى (في كل حال) ليكون هذه الجملة مشتملة على ذكر اسم الذات (وأحواله
 الأمور كلها إلى مشيئة الله سبحانه) فهو تعالى ما شاء ففعل ولا يستل عما يفعل (فقد أدب الله سبحانه
 نبيه صلى الله عليه وسلم فقال) مخاطبته (ولا تقولن لشيئ إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) واذكر
 ربك إذا نسيت أي الاستثناء والمعنى فاستثن إذا ذكرت تأديب صلى الله عليه وسلم بذلك أحسن الأدب
 وكان يستثنى في الشيء يقع لاحتجالة كذا في القوت (ثم لم يقتصر على ذلك فيما لا يشك فيه بل قال) وهو
 أصدق القائلين معلما لعبادة الاستثناء (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤسكم
 ومقصرين) لاحتجافون (وكان الله سبحانه عالما) بعلمه القديم الأزلي (بانهم يدخلون) مكة كما وصف
 (لاحتجالة وأنه شاء) كذا (ولكن المقصود تعليمه ذلك) لتعلم أمته منه (فتأديب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم) أحسن الأدب فكان يستثنى (في كل ما كان يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر (أي مقبرة المدينة وانما جعلها باعتبار ما حوّلها) (السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون) ونص القوت تنكير السلام وقال العراقي أخرجه مسلم عن أبي هريرة أنه قلت روى لك من حديث أبي هريرة وعائشة وأنس وبريدة بن الحصيب رضي الله عنه أما حديث أبي هريرة فأخرجه مسلم واللال الكافي من طريق مالك واللال الكافي وحده من طريق اسمعيل بن علية كلاهما عن روح بن القاسم عن العلاء عن أبيه عنه بلفظ خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المقبرة فلم على أهلها فقال سلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون ولفظ الحديث لابن علية وأما حديث عائشة فأخرجه مسلم واللال الكافي من طريق شريك بن عبد الله بن أبي نمر عن عطاء بن يسار عنه باللفظ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج إلى البقيع فيقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا أياكم غدا موجدون وأنا إن شاء الله بكم لاحقون اللهم اغفر لاهل بقيع الغرقد وأما حديث أنس فأخرجه اللالكافي من طريق ابن أجد الزبيدي عن كثير بن زيد عنه بلفظ أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى البقيع فقال السلام عليكم وأنا بكم لاحقون إن شاء الله أسأل الله ربّي أن لا يجرنا أحرّم ولا يقتنا بعدكم وأما حديث بريدة بن الحصيب فأخرجه مسلم واللال الكافي من طريق سفيان واللال الكافي وحده من طريق شعبة كلاهما عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أتى على المقابر وفي حديث سفيان كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرجنا إلى المقابر يقول السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين زاد محمد بن بشار عن جرير بن عمار عن سفيان أنهم لناسف ثم اتفقوا وأنا إن شاء الله بكم لاحقون نسأل الله لنا ولكم العافية وفي حديث ابن بشار سأل الله (واللحوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب) الإلهي (ذكر الله تعالى) على كل حال خصوصاً عند رؤية المقابر والتفكير في أحوال الموتى والموت فانه أكد (وربط الأمور به) تعالى إشارة إلى تعليقه بالشيئة (وهذه الصيغة دالة عليه) أي على التبرك والتأدب لكنه كلمة مستقلة وربط المستعمل بالشرط لا يستلزم (حتى صار يعرف الاستعمال) على السنة الناس (عبارة عن اظهار الرغبة والتمنى فاذا قيل لك ان فلانا يموت سريعا فتقول ان شاء الله فيهم منه رغبتك لا تشككك واذا قيل لك فلان سيزول مرضه ويصح فنقول ان شاء الله بمعنى الرغبة فقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك إلى معنى الرغبة وكذلك العود إلى معنى التأدب لذكر الله تعالى كيف كان الامر) وحاصل هذا الوجه أنهم خرجوا ان شاء الله ههنا إلى معنى آخر غير الشك وهو التبرك والتأدب واستدل عليه بالآيتين وحديث المقابر ومن أحسن ما استشهد به هنا أخرجه البخاري عن أبي اليمان عن شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال قال سليمان عليه السلام لا طوفن الليلة على سبعين امرأة كلهن تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فطاف عليهن جميعا فلم تحمل منهن امرأة واحدة جاءت بشق رجل والذي نفس محمد بيده لو قال ان شاء الله لجاهدوا في سبيل الله فرسانا أجمعون وأخرجه مسلم كذلك من طريق أخرى نحوه ومنها ما أخرجه مسلم من طريق غندر عن شعبة عن محمد بن زياد سمعت أبا هريرة يحدث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان لكل نبي دعوة يدعوها في أمته فاستجيب له وإنّي أريد ان شاء الله أن أدخلكم في شفاعتي يوم القيامة ومنها ما أخرجه اللالكافي من طريق سعد بن اسحق بن كعب بن عجرة عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا صحابة ماتوا في رجل قتل في سبيل الله قالوا الجنة قال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقارم رجلا من ذوا عدل قال لا لانعلم الاخيرا قالوا الله ورسوله أعلم فقال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقارم رجلا من

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر السلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون واللعوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب ذكر الله تعالى وربط الأمور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى صار يعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة والتمنى فاذا قيل لك ان فلانا يموت سريعا فتقول ان شاء الله فيهم منه رغبتك لا تشككك واذا قيل لك فلان سيزول مرضه ويصح فنقول ان شاء الله بمعنى الرغبة فقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك إلى معنى الرغبة وكذلك العود إلى معنى التأدب لذكر الله تعالى كيف كان الامر

فقالا لانعلم الاشراف فقالوا النار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد مذنب ورب غفور وفي القوت وقيل من قال افعل كذا ولم يقل ان شاء الله سأل الله عز وجل عن هذا القول يوم القيامة فان شاء عذبه وان شاء غفر له فكل ما ذكر مستقبل ور بط المستقبل بالشرط غير مستنكر وانما يذكر بط الحال بالشرط ووضع الحنفية قولهم للتبرك مع ظهوره في التشكيك والترديد وفي شرح المقاصد انه للتأديب بأحوال الامور الى مشيئة الله تعالى وهذا ليس فيه معنى الشك أصلاً وانما هو كقوله لتدخلن المسجد الحرام الآية وكقوله عليه السلام تعليماً اذا دخل المقابر قال السلام عليكم الحديث اه فمع المناقضة بين كلاميه تليق بين الاحوال المختلفة فان الاستثناء في الآية لا يصح أن يكون من قبيل احوال الامور الى المشيئة بل قيل انه للتبرك بذكر اسمه سبحانه أو للعبادة في الاستثناء في الاخبار حتى في تحقق الوقوع على انه قد يقال النقد ولتدخلن جميعكم ان شاء الله لتأخر بعض الخطابين من أهل الحديبية حياً أو ميتاً عن فتح مكة أو معنى أن شاء الله اذا شاء الله وهو تأويل لطيف رد ما فيه من اشكال ضعيف أو الاستثناء عائد الى الامن لا الى الدخول أو هو تعليم للعباد وكذا الاستثناء في الحديث لا يصح أن يكون من باب احوال الامور الى المشيئة فان الحقوق بالاموات تحقق بلا شبهة بل هو محمول على تعميم الامة لاحتمال تغييرهم في المال أو على ان المراد بقوله بكم خصوص أهل البتيع مثلاً في البلاد وبه يظهر لك ما في كلام المصنف بتأمل تام * (تنبيه) ما أجاب به الزمخشري عن قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من أن يكون المالك قد قاله فأثبتته قرأنا وأن الرسول قاله فكلاهما باطل لانه جهل من القرآن ما هو غير كلام الله فيدخل في وعيد من قال ان هذا الاقول البشر والله أعلم (الوجه الثالث) في صحة الاستثناء (ومستنده الشك ومعناه انما مؤمن حقاً ان شاء الله) وهذا قد أشار اليه أبو منصور البغدادى في الاسماء والصفات فقال بعد ان نقل مذهب الاشعري مانصه وقد اعتبر بعض أصحاب الحديث فيه تفصيلاً حسناً قال في وصف الايمان ايمانى حق بلا استثناء واذا وصف نفسه فقال انا مؤمن ان شاء الله واعتبر بعضهم فيه تفصيلاً أحسن منه فقال ما الفرق بين مؤمن بالله ومؤمن عند الله فقال انا مؤمن بالله حقاً من غير استثناء والحق الاستثناء بالمؤمن عند الله فقال انا مؤمن عند الله ان شاء الله لان المؤمن عند الله هو الذى وعده الله سبحانه الجنة والثواب اه وقال صاحب القوت الاستثناء في الايمان سنة ماضية وفعل الائمة الراضية (اذ) الايمان مقامات والمؤمنون فيه درجات ولذلك (قال الله تعالى لقوم مخصوصين) كذا في النسخ كلها ونص القوت موصوفين (بأعيانهم أولئك هم المؤمنون حقاً) فهذا وصفهم بالكمال ومدحهم بخالص الاعمال ففيه دليل خطابه ان هناك مؤمنين غير حق الى هنا نص القوت زاد المصنف فقال (فانقسموا الى قسمين) قسم يطلق عليهم انهم مؤمنون حقاً وقسم لا يطلق عليهم ذلك (و يرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لافى أصله) أى لفظ الايمان يشمل الجميع (وكل انسان شاك في كمال ايمانه) أى يعمل اليه (وذلك ليس بكفر) كزعموا ان الشك في الايمان كفر وانما الموسوم بالكفر هو الشك في أصله وثبوته للعال بالاتفاق (والشك في كمال الايمان حق) صحيح (من حيث ان النفاق) الذى هو اضممار القلب على خلاف في ظاهره (يزيل كمال الايمان) وكلاهما محلها القلب ولا يزيل أصل الايمان (وهو) أى النفاق (خفى) لان محله القلب ولهذا (لا يتحقق البراءة منه) في الظاهر بالاشارات (والثاني انه) أى الايمان (يكمل باكمال الطاعات) وهذا اذا جعلت الاعمال داخلة في معنى الايمان (ولا يدري وجودها على) وجه (الكمال) أى ان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانما أثبتوا ذلك وفيه بحث سياتى في تقرير كلام السبكي ثم سرد المصنف الآيات القرآنية الدالة على ما قدم ذكره من انقسام المؤمنين الى قسمين فقال تبعاً لصاحب القوت (قال الله تعالى) وان فريقاً من المؤمنين لسكران يجادلونك فى الحق بعد ما تبين كأنما يساقون الى الموت وهم ينظرون وقال تعالى في وصف

الوجه الثالث مستنده
الشك ومعناه انا مؤمن
حقاً ان شاء الله اذ قال
الله تعالى لقوم مخصوصين
بأعيانهم أولئك هم
المؤمنون حقاً فانقسموا
الى قسمين ورجع هذا
الى الشك في كمال الايمان
لا في أصله وكل انسان شاك
في كمال ايمانه وذلك ليس
بكفر والشك في كمال
الايمان حق من وجهين
أحدهما من حيث ان
النفاق يزيل كمال الايمان
وهو خفى لا يتحقق البراءة
منه والثاني انه يكمل باكمال
الطاعات ولا يدري وجودها
على الكمال اما العمل قال
الله تعالى

أخرى يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون وقال في نعت الصادقين (أيها المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون فيكون الشك في هذا الصدق) الذي وصفه بأنه لا في أصل الإيمان (وكذلك قال الله تعالى) في مثل وصفهم (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبين) الآية (فشرط) ونص القوت فذكر (عشرين وصفا) إلى قوله تعالى أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون منها الأشار بالمال على حبه (وكالوفاء بالعهد والصبر على) الأمراض والجوع و (الشدائد ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا) وأولئك هم المتقون فعند ذلك شهد لهم بالصدق والتقوى قلت هذه الآية كما ترى جامعة للكالات الانسانية بأسرها دالة عليها صريحة أو ضمنيا فانها مع كثرتها وتشعبها مختصرة في ثلاثة أشياء صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة ونهيب النفس وقد أشير إلى الأول بقوله من آمن إلى قوله والنبين وإلى الثاني أشار بقوله وآتى المال إلى قوله وفي الرقاب وإلى الثالث بقوله وأقام الصلاة إلى آخرها ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نذرا إلى الإيمان واعتقاده وبالتقوى اعتبارا بما شرته للخالوة معاملة مع الحق وقد أخرج عبد الرزاق عن أبي ذر بسند رجاله ثقات أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان قتلا عليه هذه الآية ثم قال صاحب القوت وقال تعالى في وصف المختبرين مع المؤمنين وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم أن يسألكموها فيحكم بخلوا ويخرج أضعافكم فثبت أن بين من وصف بالمجاهدة والصدق وبين من وصف بالخلف وعرض للمقت وبين من وصف بالحق وبين من يجادل في الحق وكمن بين من قبل منه المال والنفس وبين من رد عليه المال ولم يسأله لماعلم منه من الخجل والضعف واسم الإيمان يجمعهم ومعداه يشتمل عليهم الآن مقامات الإيمان ترفع بعضهم على بعض ويفاوت بين بعض وبعض (وقد قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) في مثله (قال تعالى لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية) أي إلى آخرها وهو قوله تعالى أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وفاتنا وكانوا وعد الله الجحشنى يعنى الجنة على تفاوت الدرجات فيها تجمع بينهم في الدار كما جمع بينهم في اسم الإيمان ورفعهم في الدرجات علوا في المقامات (وقد قال تعالى هم درجات عند الله) والله بصير بما يعملون (وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان عريان ولباسه التقوى الحديث) أي إلى آخره وهو قوله وزينه الحياء وحبلىته الورع وغرته العلم وقد تقدم تخريجه في كتاب العلم قال صاحب القوت ففيه معنى أن من لا تقوى له فلا لبس للإيمانه ومن لا ورع له فلا زينة للإيمانه ومن لا علم له فلا ثرة للإيمانه فان اتفق فاسق جاهل ظالم كان بالنافقين أشبه منه بالمؤمنين وكان إيمانه على النفاق أقرب ويقينه إلى الشك أميل ولم يخرجه من اسم الإيمان الآن إيمانه عريان لا لبس له معطل لا كسبه كما قال أو كسبت في إيمانها خيرا والنفاق مقامات وقد قبل سبعون بابا أو الشرك مثل ذلك وهم فيه طبقات (وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها إمطة الأذى عن الطريق) قد تقدم الكلام على تخريجه قريبا والاختلاف في قول البخاري ومسلم في الشك فلفظ مسلم فأفضلها قول لاله الا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق وفي رواية أعلاها ورأه حماد بن سلمة عن سهل عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة بلفظ الإيمان بضع وسبعون فأفضلها قول لاله الا الله وأدناها إمطة العظم عن الطريق وفي رواية الليث عن ابن جحان عن عبد الله بن دينار عن ستون بابا أو سبعون بابا أو بضع واحد من العبددين أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها أن عطا الأذى عن الطريق وفي رواية عمارة بن غزية عن أبي صالح الإيمان أربع وستون بابا أدناها إمطة الأذى عن الطريق والأذى أعم من أن يكون حجرا أو شوكا أو غصنا بارزا أو غير ذلك مما يتأذى به الناس وإمطته إزالته ورفعته من ذلك الموضع (فهذا ما يدل على ارتباط كمال الإيمان بالأعمال) بحيث لا يكمل ولا يتم إلا بها

أيها المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون فيكون الشك في هذا الصدق وكذلك قال الله تعالى ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبين فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدائد ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا وقد قال تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات وقال تعالى لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية وقد قال تعالى هم درجات عند الله وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها إمطة الأذى عن الطريق فهذا ما يدل على ارتباط كمال الإيمان بالأعمال

(وأما ارتباطه بالبراءة من النفاق والشرك الخفي فقولته صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم انه مؤمن من اذا حدث كذب واذا وعد أخلف واذا اتهم خان واذا خصم فجر) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو اه (وفي بعض الروايات واذا عاهد غدر) ونص القوت وفي غير بعض هذا الحديث واذا عاهد غدر فصارت خصالا فان كانت فيه واحدة منهم ففيه شعبة من النفاق حتى يدعيها قلت أخرجه البخاري ومسلم في الايمان واعاده البخاري في الجزية وأخرجه أصحاب السنن كلهم من طريق الاعمش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله بن عمرو رفعه أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعيها اذا اتهم خان واذا حدث كذب واذا عاهد غدر واذا خصم فجر أى أربع خصال من وجدت فيه كان منافقا في هذه الخصال لا في غيرها أو شديد الشبهه بالمنافقين ووصفه بالخلوص يؤيد من قال ان المراد بالنفاق العملي لا الاعمالى أو العرفي لا الشرعي لان الخلوص بهذين المعنيين لا يستلزم الكفر الملقى في الدرك الأسفل من النار وأخرج البخاري في الايمان والوصايا والشهادات والادب ومسلم في الايمان والترمذي والنسائي من طريق نافع بن مالك عن أبيه عن أبي هريرة رفعه آية المنافق ثلاث اذا حدث كذب واذا وعد أخلف واذا اتهم خان ومعنى كذب أى أخبر بخلاف ما هو به قاصدا للكذب واذا وعد بالخير في المستقبل أخلف فلم يف وهو من عطف الخاص على العام لان الوعد نوع من التحديد وافراذه لزيادة فحجه ولان الوعد الاخلاف ولان التحديد الكذب هما متغايران فاجاب بأن يكون المزمع والمتغايرين وفي بعض روايات الطبراني اذا وعد وهو يحدث نفسه انه يخلف وهذا يدل على انه لو كان عازما على الوفاء ثم عرض له أوبده رأى فلا يتصف بالنفاق وأما الخيانة في الامانة فبان يتصدق فيها على خلاف الشرع ووجه الحصر في هذه الثلاث لان أصل الديانة منحصر في ثلاث القول والفعل والنية فنبه على فساد القول بالكذب وعلى فساد الفعل بالخيانة وعلى فساد النية بالخلف وقد تحصل من الحديثين خمس خصال الثلاثة المذكورة والغدر في المعاهدة والفجور في الخصومة فهى متغايرة باعتبار تغاير الاوصاف واللوازم ووجه الحصر فيها ان اظهار خلاف ما في الباطن اما في المالبات وهو اذا اتهم واما في غيرها وهو اما في حالة الكدورة فهو اذا خصم واما في حالة الصفاء فهو امام مؤكدا باليمين فهو اذا عاهد أولا فهو بالنظر الى المستقبل فهو اذا وعد واما بالنظر الى الحال فهو اذا حدث لكن هذه الخمسة في الحقيقة ترجع الى الثلاث لان الغدر في العهد منطوق تحت الخيانة في الامانة والفجور في الخصومة داخل تحت الكذب في الحديث ثم قال صاحب القوت (وفي حديث أبي سعيد الخدري) وأبى كبشة الانباري رضى الله عنهما قال (القلوب أربعة قلب أحرد وفيه سراج زهر) والاحرد هو المجرد عن الظلمات وزهر أى بضئ وليس الواو قبل فيه في القوت (فذلك قلب المؤمن وقلب مصفح فيه ايمان ونفاق فقل الايمان فيه كمثل البقلة) ونص القوت كالبقلة (يمدها الماء العذب) وليس في القوت (الغزير) وهو الكثير ولا يحتاج اليه كمالا بخفي (ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يدها القمع والصد يدق المادتين) ونص القوت فأى المادتين (غلب) عليه (حكم له بها وفي لفظ آخر ذهب به) ونص القوت وفي لفظ آخر غلب عليه ذهب وقال العراقي أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد وفيه ليث بن أبي سليم يختلف فيه اه قلت وقال أبو نعيم في الحلية حدثنا محمد بن عبد الرحمن حدثنا الحسن بن محمد حدثنا محمد بن جهم حدثنا جرير عن الاعمش عن عمرو بن مرة عن أبي الجعفى عن حذيفة رضى الله عنه قال القلوب أربعة قلب أغلف فذلك قلب الكافر وقلب مصفح فذلك قلب المنافق وقلب أحرد وفيه سراج زهر فذلك قلب المؤمن وقلب فيه نفاق وايمان فقل الايمان كشجرة يدها ماء طيب ومثل النفاق كمثل القرحة يدها قمع ودم فاجمأ غلب عليه غلب قلت وبه يظهر تقسيم الاربعة والاصنف تابع سياق القوت ولا يلتفت الى غيره الا

وأما ارتباطه بالبراءة من
النفاق والشرك الخفي
فقولته صلى الله عليه وسلم
أربع من كن فيه فهو
منافق خالص وان صام
وصلى وزعم انه مؤمن من
اذا حدث كذب واذا
وعد أخلف واذا اتهم
خان واذا خصم فجر وفي
بعض الروايات واذا عاهد
غدر وفي حديث أبي سعيد
الخدري القلوب أربعة
قلب أحرد وفيه سراج زهر
فذلك قلب المؤمن وقلب
مصفح فيه ايمان ونفاق فقل
الايمان فيه كمثل البقلة
يمدها الماء العذب ومثل
النفاق فيه كمثل القرحة
يمدها القمع والصد يدق
المادتين غلب عليه حكم له
بها وفي لفظ آخر غلبت
عليه ذهب به

قليلاً فهذا غدره ثم قال صاحب القوت ففي تبعض أخلاق الإيمان ووجود دقائق الشرك وشعب
 النفاق ما يوجب الاستثناء في كمال الإيمان لجواز اجتماع الإيمان والنفاق في القلب ولو وجود شعب النفاق
 وعدم بعض شعب الإيمان في القلوب كيف (و) قد (قال صلى الله عليه وسلم) أكثر منافق هذه الأمة
 قراؤها ونص القوت منافي أمتي قال العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عقبة بن عامر وفيه ابن
 لهيعة وسيأتي في آداب تلاوة القرآن اهـ ووجدت بخط الشيخ شمس الدين الداودي له طريق من غير
 رواية ابن لهيعة ورويناه في صفة المنافقين للقرطبي اهـ وقرأت في ذخيرة الحفاظ للحافظ أبي الفضل بن
 ناصر الذي رتب فيه الكامل لابن عدي والكاتب عندي بخطه ما نصه واما عبد الله بن لهيعة عن منشرح
 ابن هانان عن عقبة بن عامر وابن لهيعة ليس بحجة ورواه الفضل بن المختار عن عبيد الله بن موهب
 عن عصة بن خالد الخطمي ولا يتابع عليه اهـ ووجدت بأثره بخط الحافظ ابن حجر لم ينفرد به ابن
 لهيعة بل تابعه الوليد بن المغيرة مصري صدوق وقال السيوطي في الجامع الصغير أخرجه أحمد
 والطبراني والبيهقي عن ابن عمر وأحمد والطبراني عن عقبة بن عامر عن عصة بن مالك اهـ والمراد
 بالقرء الفقهاء أي يصغون العلم في غير مواضع يتعلمون العلم نغية للتمهة وهم معتقدون خلافه وكان
 المنافقون في عصر النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة (وفي حديث) آخر (الشرك أخفى في أمتي من
 ديب النممل على الصفا) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه أبو يعلى وابن عدي وابن
 حبان في الضعفاء من حديث أبي بكر ولاحمد والطبراني نحوه من حديث أبي موسى وسيأتي في ذم
 الجاه والرياء اهـ قلت قال ابن عدي رواه يحيى بن كثير النضري عن الثوري عن اسمعيل بن أبي خالد
 عن قيس عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وهذا عن الثوري ليس برويه عنه غير يحيى بن كثير
 هذا اهـ وله في الجامع الصغير بقية وسأذكر على شيء إذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره الحديث
 وسيأتي ذكره قريباً أخرجه الحكيمة الترمذي عن أبي بكر قال المناوي وظاهر صنيعه أنه لم يره يخرجاً
 لأحد من المشاهير والالما بعد النجعة وهو ذهل فقد أخرجه الامام أحمد وأبو يعلى وأبو نعيم في الحلية
 عن أبي بكر وأحمد والطبراني عن أبي موسى قلت هذا ليس بذهل من الحافظ وإنما مراده بالاختصار
 على تخرج الحكيمة الترمذي إشارة إلى أنه انفرد بأخراجه هكذا على التمام وأما من ذكرهم بعد
 كأحمد والطبراني وأبي يعلى فانهم اقتصروا على الجملة الأولى إلى قوله على الصفا وفي الجامع الصغير
 أيضاً الشرك أخفى في أمتي من ديب النممل على الصفا في الآية الظلماء وأدناه أن تحب على شيء من الجود
 أو تبغض على شيء من العدل وهل الدين إلا الحب في الله والبغض في الله الحديث قال أخرجه الحكيمة
 الترمذي في النوادر والحاكم في التفسير وأبو نعيم في الحلية كلهم عن عائشة قال المناوي قال الحاكم صحيح
 وتعبه الذهبي بأن فيه عبد الأعلى بن أعين قال الدارقطني غير ثقة وقال في الميزان عن العقيلي جاء بأحاديث
 منكرة وساق هذا منها وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج به والله أعلم * (فائدة) * قال ابن القيم الشرك
 شركان شرك يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله وشرك في عبادته ومعاملته لافي ذاته وصفاته
 والأول نوعان شرك تعطيل وهو أقبح أنواع الشرك كتعطيل المصنوع عن صانعه وتعطيل معاملته عما
 يجب على العبد من حقيقة التوحيد والثاني شرك من جعل معه الها آخر ولم يعطل والثاني وهو
 الشرك في عبادته أخف وأسهل فانه يعتقد التوحيد لكنه لا يخلص في معاملته وعبوديته بل يعمل
 لحظ نفسه تارة ولطلب الدنيا والرفعة والجاه أخرى فله من عمله نصيب ولنفسه وهواه نصيب وللشيطان
 نصيب وهذا حال أكثر الناس وهو الذي أراده النبي صلى الله عليه وسلم هنا والله أعلم (وقال حذيفة
 رضي الله عنه كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصير بها منافقاً إلى أن
 يموت وإنى لا سمعها من أحدكم في اليوم عشر مرات) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه

وقال عليه السلام أكثر
 منافق هذه الأمة قراؤها
 وفي حديث الشرك أخفى
 في أمتي من ديب النممل على
 الصفا وقال حذيفة رضي
 الله عنه كان الرجل يتكلم
 بالكلمة على عهد رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يصير
 بها منافقاً إلى أن يموت وإنى
 لا سمعها من أحدكم في اليوم
 عشر مرات

وقال بعض العلماء أقرب

الناس من النفاق من يرى أنه يرى من النفاق وثلاث حذيفة المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فكانوا إذا كان يخفونه وهم اليوم يظهرونه وهذا النفاق يضاد صدق الأيمان وكلاه وهو خفي وابتعد الناس منه من يتخوفه وأقربهم منه من يرى أنه يرى عنه فقد قيل للحسن البصري يقولون إن لافئاق اليوم فقال يا أخى لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطريق وقال هو وأخوه لو نبتت للمنافقين أذناب ما قدرنا أن نطأ على الأرض بأقدامنا وسمع ابن عمر رضي الله عنه رجلا يتعرض للجماع فقال أرأيت لو كان حاضرا يسمع كنت تتكلم فيه فقال لا فقال كذا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لساني في الدنيا جعله الله لساني في الآخرة وقال أيضا صلى الله عليه وسلم سرته الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه ويأتي هؤلاء بوجه وقيل للحسن إن قوما يقولون إن الانخاف النفاق فقال والله لا أنكون أعلم أنى يرى من النفاق أحب إلى من تلاع الأرض ذهبيا وقال الحسن إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب والسر والعلانية والمدخل والمخرج

أحمد بإسناد فيه جهالة اه قلت قال أبو نعيم في الحلية حدثنا أبو بكر بن مالك حدثنا عبد الله بن أحمد حدثني أبي حدثنا عبد الله بن عمر حدثني الجهني حدثنا أبو الرقاد وقال خرجت مع مولاي وأنا غلام فدفعني إلى حذيفة وهو يقول إن كان الرجل ليتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير بها منافقا وإنى لاسمعتها من أحدكم في القعد الواحد أربع مرات لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتخضن على الخير أو لستمحتكم الله بعذاب أوليؤمرن عليكم شراركم ثم يدعو بخياركم فلا يستجاب لكم (وقال بعض العلماء أقرب النفاق من يرى أنه يرى عنه) هكذا أورده صاحب القوت زاد وقال مرة أخرى آمنهم منه (وقال حذيفة) رضى الله عنه (المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا إذا كان يخفونه وهم الآن يظهرونه) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه فكانوا إذا كان وقال العراقي أخرجه البخاري إلا أنه قال فيه شر بدل أكثر اه قلت وأخرجه أبو داود الطيالسي ومن طريقة أبي نعيم في الحلية عن شعبة عن الأعمش عن أبي وائل قال قال حذيفة المنافقون اليوم شر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يومئذ يكتمونه وهم الآن يظهرونه (وهذا النفاق يضاد صدق الأيمان وكلاه) أراد به النفاق العملي فإنه الذى يطفى نور الأيمان وكلاه لأصله (وهو خفي) المدرك (وأبعد الناس منه من يتخوفه) من الوقوع (وأقرب الناس منه من يرى أنه يرى عنه) كما تقدم النقل قريبا عن بعض العلماء (فقد قيل للحسن البصري يقولون إن لافئاق فقال لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطريق) أورده صاحب القوت بلفظ وقيل للحسن أن قوما يقولون إن لافئاق اليوم فقال يا أخى لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطريق (قال هو وأخوه لو نبتت للمنافقين أذناب ما قدرنا أن نطأ على الأرض) هكذا في القوت إلا أنه قال وعنه وعن غيره أو روى هذا الكلام عنه وعن غيره لأنه روى هذا الكلام عن الحسن وعن غيره وأراد بقوله ما قدرنا أى أكثرهم ثم قال صاحب القوت (وسمع ابن عمر) هو عبد الله بن عمر (رجلا يتعرض للجماع) أى بسوء عبارة القوت يطعن على الحاج (فقال) له (أرأيت لو كان) الحاج (حاضرا) بين يديك (أكنت تتكلم فيه) بما تكلمت به الآن (قال لا قال كذا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم) قال العراقي أخرجه أحمد والطبراني بنحوه وليس فيه الحاج اه ووجدت بخط المأظفة ابن حجر مائنه هو في الغيلانيات من رواية يحيى البكاء عن ابن عمر وفيه ذكر الحاج اه وقول المصنف (وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة) وهو من تمة كلام ابن عمر وليس حديثا مستقلا كما هو ظاهر من سياق القوت حيث قال بعد قوله كأنعد هذا نفاقا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا كان له في الآخرة لسان من نار ثم قال بعد ذلك وفي الخبر شر الناس ذو الوجهين الحديث فدل ذلك أن الذى قبله من كلام ابن عمر لا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فتأمل (وقال أيضا صلى الله عليه وسلم شر الناس ذو الوجهين الذى يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه) هكذا أورده صاحب القوت ولم يتعرض له العراقي في المعنى وهو في المنق عنه من حديث أبي هريرة بلفظ تجردون من شر الناس ذو الوجهين يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه كذا في المقاصد للسجائى وأخرج المصنف في الأوسط عن سعد بلفظ ذو الوجهين في الدنيا يأتي يوم القيامة وله وجهان من نار (وقيل للحسن) أى البصري (إن قوما يقولون إن الانخاف النفاق فقال والله لا أنكون أعلم أنى يرى من النفاق أحب إلى من تلاع الأرض ذهبيا) هكذا أورده صاحب القوت إلا أنه قال من ملء الأرض ذهبيا وطلاع الأرض بالكسر ماؤها (وقال الحسن إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب و) اختلاف (السر والعلانية و) اختلاف (المدخل والمخرج) هكذا أورده صاحب القوت وهو يشير إلى النفاق العملي الذى يطفى نور الأيمان كما تقدم البيان وإلى هذا

أشار حذيفة رضي الله عنه فيما أخرجه أبو نعيم في الحليسة من طريق الأعمش وسفيان عن ثابت بن هرثمة عن أبي يحيى قال قيل لحذيفة من المنافق قال الذي يصف الإسلام ولا يعمل به (وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه اني أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ما خفت النفاق ان المنافق قد آمن النفاق) هكذا أوردته صاحب القوت الا انه قال ما خفت أن تكون منافقا (وقال ابن مليكة) هو عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليك القرشي التميمي المكي الاحول المؤذن القاضي لابن الزبير المتوفى سنة ١١٧ (أدركت ثلاثين ومائة وفي أخرى خمس مائة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) هكذا هو في القوت أو خمس مائة ويوجد في بعض النسخ خمسين ومائة والذي في صحيح البخاري أدركت ثلاثين قال القسطلاني أجلبهم عائشة وأختها أسماء وأم سلمة والعبادلة الاربعة وعقبة بن الحارث والمسور بن مخرمة رضي الله عنهم (يخافون النفاق) وعبرة القوت كلهم يخاف النفاق على نفسه وهكذا هو في صحيح البخاري وهو النفاق في الاعمال لانه قد يعرض للمؤمن في عمله ما يشوبه مما يخالف الاخلاص ولا يلزم من خوفهم ذلك وقوعه منهم وانما ذلك على سبيل المبالغة فهم في الورع والتقوى أو قالوا ذلك ليكون أعمارهم طالت حتى رأوا من التغيير ما لم يعمدوه مع عزهم عن انكاره لخافوا أن يكونوا داهنوا بالسكوت هكذا أوردته البخاري في الصحيح معلقا وأخرج اللالكائي في السنة من طريق المعافى بن عمران عن الصلت بن دينار عن ابن أبي مليكة قال لقد أتني على برهة من الدهر وما أراني أدرك قوما يقول أحدهم اني مؤمن مستكمل الايمان ولقد أدركت كذا وكذا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مامات رجل منهم الا وهو يخشى على نفسه النفاق (وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم) وفي القوت وفي الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الشئ عليه) وفي القوت فذكروا رجلا فذكروه وحسنوا الشئ عليه (فبيتهما هم كذلك اذ طلع الرجل عليهم وجهه يقطر ماء من أثر الوضوء) وفي القوت يقطر وجهه ماء من أثر الوضوء (قد علق نعله بيده) وفي القوت وقد علق نعله بيده (وبين عينيه أثر السجود) وهو المسمى على السنة الناس زبيبة الصلاح (وقالوا يا رسول الله هذا الرجل الذي وصفناه) لك (فقال رسول الله) وفي القوت فلما نظر اليه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال (أرى في) وفي القوت على (وجهه سبعة من الشيطان) يعني طمة (لغاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم) وفي القوت حتى جلس مع القوم بعد أن سلم (فقال) له رسول الله (صلى الله عليه وسلم) نشدتك بالله) وفي القوت نشدتك بالله أي أقسمت عليك بالله عز وجل (حين أشرفت على القوم هل حدثت نفسك انه ليس فيهم خير منك) وفي القوت هل حدثت نفسك حين أشرفت علينا انه ليس فيهم خير منك (قال اللهم نعم) قال العراقي أخرجه أحمد والبراز والدارقطني من حديث أنس اه قلت وفيه صدق ما تفرس به النبي صلى الله عليه وسلم في الرجل المذكور وبيان لمجيزته حيث أخبر عن شيء لم يصل اليه علم القوم فأطلع الله حبيبه صلى الله عليه وسلم على أحواله وان باطنه يخالف لظاهره فانه قد خطر في ضميره انه أفضل القوم وهذا فيه خطر عظيم ومثله كان بعد منافقا اللهم سلنا منه يارب العالمين (وقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اني أستغفرك لما علمت وما لم أعلم فقبل له أتخاف يا رسول الله فقال وما يؤمنني والقلوب بين أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء) هكذا أوردته صاحب القوت الا انه قال وكان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وقال العراقي أخرجه مسلم من حديث عائشة اللهم اني أعوذ بك من شر ما علمت ومن شر ما لم أعلم ولا بى بكرين الضحالك في الشمائل من حديث مرسل وشر ما لم أعلم وآخرا الحديث عند مسلم من حديث عبد الله بن عمر اه قامت وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه عن عائشة كسياق مسلم اللهم اني أعوذ بك من شر ما علمت وشر ما لم أعلم وفي القوت وعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر رضي الله عنه دعاء قال

وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه اني أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ما خفت النفاق ان المنافق قد آمن من النفاق وقال ابن أبي مليكة أدركت ثلاثين ومائة وفي رواية خمسين ومائة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخافون النفاق وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الشئ عليه فبينما هم كذلك اذ طلع عليهم الرجل وجهه يقطر ماء من أثر الوضوء وقد علق نعله بيده وبين عينيه أثر السجود فقالوا يا رسول الله هو هذا الرجل الذي وصفناه فقال صلى الله عليه وسلم أرى على وجهه سبعة من الشيطان فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم فقال صلى الله عليه وسلم نشدتك بالله هل حدثت نفسك حين أشرفت على القوم أنه ليس فيهم خير منك فقال اللهم نعم فقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اني أستغفرك لما علمت وما لم أعلم فقبل له أتخاف يا رسول الله فقال وما يؤمنني والقلوب بين أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

وقد قال سبحانه وبدلهم

من الله ما لم يكونوا يحسبون
قيل في النفس يعملوا أعمالا
ظنوا أنها حسنة فكانت
في كفة السيئات وقال
سرى السقطي لو أن إنسانا
دخل بستانا فيه من جميع
الأشجار عليها من جميع
الطيور فغاطبته كل طير
منها بلغته فقال السلام
عليك يا ولي الله فسكنت
نفسه إلى ذلك كان أسيرا
في يديها فهذه الأخبار
والآثار تعرفك خطر
الامر بسبب دقائق النفاق
والشرك الخفي وأنه لا يؤمن
منه حتى كان عمر بن
الخطاب رضى الله عنه
يسأل حذيفة عن نفسه
وأنه هل ذكر في المنافقين
وقال أبو سليمان الداراني
سمعت من بعض الأمراء
شيئا فاردت أن أنكره
نخفت أن يامر بقتلي ولم
أخف من الموت ولكن
خشيت أن يعرض لقابي
الترين للخلق عند خروج
روحي فكففت وهذا من
النفاق الذي يضاد حقيقة
الايمان وصدقه وكلامه
وصفا له لأصله فالنفاق
نفاقان أحدهما يخرج
من الدين ويلحق بالكافرين
ويسلك في زمرة المخلفين
في النار والثاني يفضي
بصاحبه إلى النار مدة أو
ينقص من درجات عليين
ويحط عن رتبة الصديقين

قل فيه اللهم اني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم قلت وأخرج أحمد وأبو يعلى
والحكيم الترمذي وأبو نعيم في الحلية عن أبي بكر الشريك فيكم أخفى من ديب النمل وسألك على شيء
إذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره تقول اللهم اني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك
لما لا أعلم تقولها ثلاث مرات (وقال) الله (تعالى وبدلهم من الله ما لم يكونوا يحسبون) قال صاحب
القوت (قبل عملوا أعمالا فظنوا) ونص القوت ظنوا (أنها حسنة فكانت في كفة السيئات) ونص
القوت فلما كان عند الحساب والميزان وجدوها سيئات والكلمة بكسر الكاف وفتحها (وقال) أبو
الحسن (السري) كفى هو ابن المقاس (السقطي) بالتحريك نسبة إلى بيع سقط المتاع وهو من كبار
العارفين قال أبي القاسم الجنيد توفي سنة ٢٥١ أخذ عن معروف الكرخي وعنه ابن أخيه الجنيد
ويوجد هنا في النسخ وقال سرى بلالام وهكذا هو أيضا في القوت (لو أن رجلا دخل بستانا) ونص
القوت إلى بستان (فيه من جميع الأشجار عليه من) ونص القوت على تلك الأشجار (جميع الطيور
تغاطبه) أي الداخلة (كل طير منها بلغته) المعلومة له (فقال السلام عليك يا ولي الله) بأن عرفه الله
تعالى لغائهم على اختلافها (فسكنت نفسه إلى ذلك) وأطمأنت وحشته بالحب (كان أسيرا في
يديها) موثقا لديها وذلك لأن الوقوف عند النعمة تحجب وسكون النفس إلى شيء يدل على نقص في النقام
عند الاعلام وفي القوت قال بشر بن الحرث سكون القلب إلى قبول المدح أضرم عليه من المعاصي وكان
سهل يقول غفلة العالم السكون إلى الشيء وغفلة الجاهل الافتخار بالشيء والسكون عندهم من الدعوى
والدعوى من المعاصي (وهذه الأخبار) التي تلونها لك (والآثار) التي عرفناك بها (تعرفك) أي
تنبهك على معرفة (خطر) هذا (الامر) وعظمه (بسبب دقائق النفاق) المهلكة (و) (نوابغ) (الشرك
الخفي) من الرياء والتصنع والترين ومخالفة الظاهر الباطن (وأنه لا يؤمن منه) أي لا سبيل إلى الامن
منه والحفظ عنه (حتى كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه) مع جلالة قدره وشهرة فضله وأنه أحد
المشهورين بالجنة (يسأل حذيفة) بن اليمان رضى الله عنه (عن نفسه وأنه هل ذكر في المنافقين)
وذلك لأن حذيفة كان اختصه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلم المنافقين وتقدم ان عمر ما كان يصلي
على جنازة حتى يحضرها حذيفة فإذا ما حضرها قال صلوا على صاحبكم وفي كتاب السنة للإسكافي أخبرنا
الحسن بن عثمان أخبرنا أحمد حدثنا بشر بن موسى حدثنا معاوية حدثنا أبو اسحق قال سألت
الاوراعي عن أشياء فأجاب عنها قال الاوراعي وقد خاف عمر بن الخطاب على نفسه النفاق قلت انهم
يقولون لم يخف أن يكون يومئذ منافقا حين سأل حذيفة ولكن خاف أن يتلى بذلك قبل أن يموت قال
هذا قول أهل البدع (وقال أبو سليمان الداراني) تقدمت ترجمته في كتاب العلم (سمعت من بعض
الأمراء شيئا) ونص القوت سمعت قائلا يقول يعني بعض الأمراء يتكلم على المنبر بما لا ينبغي (فاردت
أن أنكر) عليه (نخفت) ونص القوت نخشت (أن يأمر بقتلي ولم أخف من الموت) ونص القوت
فلم يكن لي خيفة الموت (ولكن خشيت أن يعرض لقابي الترين للخلق عند خروج روعي فكففت)
عن ذلك (وهذا) الذي ذكرناه (من النفاق الذي يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكلامه وصفته) ويفضي
نوره ويحرم مزيده ويحبط الاعمال ووجب المقت والاعراض وهو الرياء والمداينة والتصنع للخلق
(لأصله) الذي هو التصديق الجازم بالقلب (فالنفاق) إذا (نفاقا أحدهما) الذي (يخرج عن
الدين ويلحق بالكافرين ويسلك في زمرة المخلفين في النار) وهو الشك في دين الله عز وجل والرد
لشرع رسول الله صلى الله عليه وسلم (والثاني) الذي (ينفض بصاحبه إلى النار إلى مدة) معلومة (أو
ينقص) وفي بعض النسخ أو ينقص (من درجات عليين ويحط عن رتبة الصديقين) وهو اختلاف القلوب
واختلاف اللسان ومخالفة ما ينهى عنه وزيادة الظواهر على السرائر وكان سهيل يقول المرائي حقا هو

الذي يحسن ظاهره حتى لا تنكر العامة عليه ولا العلماء من ظاهره شياً وباطنه خراب وقال عمر مولى
 غفرة أقرب الناس الى النفاق من اذازكي بما ليس فيه ارباح لذلك قلبه وأبعد الناس منه من يخوف ان
 لا ينجيه مما هو فيه وهذا المعنى من النفاق هو الذي خافه السلف وكانوا منه على اشفاق (وذلك مشكوك
 فيه) بالذلة والكثرة (فلذلك حسن الاستثناء) ثم قال (وأصل النفاق) من النفق بحركة سرب في الارض
 يكون له مخرج من موضع آخر وفاق البر بوع اذا أتى النافقاً ومنه قيل نافق الرجل اذا أظهر الاسلام
 لاهله واهمه غير الاسلام وأتاه مع أهله أيضاً فقد خرج منه بذلك ثم استعمل في معنى (تفاوت بين السر
 والعلانية) كتنقل ذلك عن الحسن البصري ومنهم من عبره بتفاوت بين القول والعمل وهو قريب (و)
 قال بعضهم هو (الامن من مكر الله تعالى) وحقيقة المكر معنيان أحدهما ان يظهر شيئاً ويخفي ضده
 والثاني ان يكشف ما كان ستره ويفشي ما كان أسره بعد الطمأنينة والغرة وقد قال سيدنا ابراهيم عليه
 السلام في أحد الوجهين من تفسير قوله ولا أخاف ما يشركون به الا ان يشاء بي شيئاً ومثله قال شعيب عليه
 السلام وما يكون لسانا نعود فيها الا ان يشاء الله ثم علا جيبه باسعة العلم وسبقه لقصور علمهما عن علمه بعد
 خوف المشيئة فلم يأمنان يـكـون في سعة علم الله تعالى وفي خفي مشيئته ضراما ظهر لهما من حكمته
 فيسر دكرهما ما سبق في علمه وانه لا مشيئة لهما في مشيئته وهذا هو خوف المكر فالانبياء عليهم السلام مع
 فضلمهم ومكانتهم يستنون في الكفر خيفة المكر ولا يستثنى الضعيف الجاهل في الايمان (و) قيل أصل
 النفاق (لـلـجـب) وهو تصور استحقاق الشخص رتبة لا يكون مستحقها (وأمر آخر) هي دقائق لا يعرفها
 الا المعارفون (ولا يخلو عنها الا الصديقون) ومن شاء الله من أرباب السكال من الواصلين حـرنا الله في
 زمرتهم بمنه وكرمه* (تنبيه)* قد بقي على المصنف في هذا الوجه ما يحسن ابراده فمن ذلك ما أوردته البخاري
 معلقاً في كتاب الايمان فقال وقال ابراهيم التيمي ما عرضت قولي على علي الا خشيت ان أكون مكذبا وقد
 وصله البخاري نفسه في تاريخه عن أبي نعيم وأجد في الزهد عن ابن مهدي كلاهما عن صفيان الثوري عن
 أبي حيان التيمي عنه قال البخاري أيضاً ويذكر عن الحسن قال ما حقه الا مؤمن ولا آمنه الا منافق وقال
 الفرابي حدثنا قتيبة حدثنا جعفر بن سليمان عن المعلى بن زياد قال سمعت الحسن يخلف في هذا المسجد
 بالله الذي لا اله الا هو ماضى مؤمن قط ولا بقي الا وهو من النفاق مشفق ولا مضى منافق قط ولا بقي الا وهو
 من النفاق آمن وأخرجه أحد بافظ والله ماضى مؤمن ولا بقي الا وهو يخاف النفاق ولا آمنه الا منافق وقيل
 لا جد بن حنبل مامعنى الاستثناء في الايمان قال أليس الايمان قول وعمل قيل نعم قال فالتصديق بالقول
 والاستثناء في العمل ونقش بعض أولاد التابعين على خاتمه فلان لا يشرك بالله شيئاً فقال أبوه هذا أقبح
 من الشرك والله أعلم* (الوجه الرابع)* وهو آخر الوجوه (وهو مستند أيضاً الى الشك و) ليس
 (ذلك) الشك في حقيقة الايمان وانما ذلك (من خوف الخاتمة) أي الحالة التي يختم عليها العبد (فانه
 لا يدري ايسلم الايمان عند الموت) بشيئة عليه (أم لا فان ختم بالكفر) عبادة الله (حبط الايمان
 السابق) يقال حبط العمل من باب تعب حبوطة فسد وهدر ومن باب ضرب لغة فيه كافي المصباح وأراد
 به حبوط أصل الايمان (لانه موقوف على سلامة الآخرة) ولذا قالوا الخاتمة تفصل على الاعمال وحاصل
 ما أشار اليه انه يصح ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله بناء على العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
 بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكفر
 الشقي من مات على الكفر وان كان طول عمره على التصديق والشكر وبدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
 ان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل
 أهل النار فيدخلها وان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب
 فيعمل عمل أهل الجنة فيدخلها وانما الاعمال بالخواتيم (ولو سئل الصائم بخوة النهار) أي عند ارتقائه

وذلك مشكوك فيه ولذلك
 حسن الاستثناء فيه وأصل
 هذا النفاق تفاوت بين
 السر والعلانية والامن من
 مكر الله والعجب وأمر آخر
 لا يخلو عنها الا الصديقون
 * (الوجه الرابع) * وهو
 أيضاً مستند الى الشك
 وذلك من خوف الخاتمة فانه
 لا يدري ايسلم له الايمان
 عند الموت أم لا فان ختم له
 بالكفر حبط عمله السابق
 لانه موقوف على سلامة
 الآخرة ولو سئل الصائم
 بخوة النهار

عن صحة صومه فقال أما
صائم قطعاً فلو أفطر في أثناء
نهاره بعد ذلك لتبين
كذبه إذ كانت الصحة
موقوفة على التمام إلى
غروب الشمس من آخر
النهار وكان النهار ميقات
تمام الصوم فالعمر ميقات
تمام صحة الإيمان ووصفه
بالصحة قبل آخر بناء على
الاستصحاب وهو مشكوك
فيه والعاقبة مخوفة
ولاحلها كان بكاء أكثر
الخائفين لاجل أنها غرة
القضية السابقة والمشيئة
الارزلية التي لا تظهر إلا
بظهور المقضي به ولا مطلع
عليه لاحد من البشر
نخوف الخاتمة تكوف
السابقة وربما يظهر في
الحال ما سبقت الكلمة
بنقيضه فمن الذي يدري أنه
من الذين سمقت لهم من
الله الحسن وقيل في معنى
قوله تعالى وجاءت سكرة
الموت بالحق أى بالسابقة
يعنى أظهرتها وقال بعض
السلف انما يوزن من
الاعمال خواتيمها وكان
أبو الدرداء رضى الله عنه
يحلف بالله ما من أحد من
أن يسلب إيمانه الا سلبه
وقيل من الذنوب ذنوب
عقوبتها سوء الخاتمة نعوذ
بالله من ذلك وقيل هي
عقوبات دعوى الولاية
والكرامة بالافتراء وقال
بعض العارفين لو عرضت

(عن صحة صومه فقال) في الجواب (أنا صائم قطعاً فلو) اتفق انه (أفطر بعد ذلك) في نهاره تبين كذبه إذ
كانت الصحة موقوفة على التمام (إلى غروب الشمس) فلما لم يتم إلى غروب الشمس لم يصح صومه (وكما
إن النهار) وهو من لدن طلوع الشمس إلى غروبها واليوم من لدن طلوع الفجر إلى غروب الشفق وقد
يطلق أحدهما على الآخر توسعاً (ميقات تمام الصوم) والميقات الوقت المضروب للشيء (فالعمر)
هو بقاء الإنسان من لدن ولادته إلى موته (ميقات تمام الإيمان) فوصفه بالصحة أى أنه حق صحيح (قبل
آخر بناء على الاستصحاب) أى التمسك بما كان سابقاً لبقاء لما كان على ما كان (وهو مشكوك
فيه) بعدم تساوى صدقه على أفراد (والعاقبة مخوفة) وعاقبة كل شيء آخر ومخوفة أى يخاف منها
(ولاحلها كان بكاء أكثر الخائفين) لله تعالى كما يعرف من سبر طبقات المشايخ وأحوال الأولياء ويأتى
شيء من ذلك للمصنف في ربيع المهلكات (لا جل) (إنها) أى العاقبة وهى الخاتمة أى حسناتها (غرة
القضية السابقة) أى نتيجتها (و) (غرة) (المشيئة الارزلية) وهى العناية السابقة ليجاد المعدوم أو اعدام
الموجود (التي لا تظهر الا بظهور المقضي به ولا يطاع عليه بشر) وفي بعض النسخ أحد من البشر (نخوف
الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر في الحال ما سبقت الكلمة) أى قوله أنا مؤمن (بنقيضه) وضده
(فمن الذي يدري أنه من الذين سمقت لهم من الله الحسن) وفي بعض النسخ من الذي سمقت له والاولى
موافق للآية في الجملة أن الذين سمقت لهم منا الحسن أولئك عنها مبعدون والحسنى تأنيث الاحسن
فسرت بالجسمة فظهر أن المعبر هو إيمان الموافاة الواصل إلى آخر الحياة قال أبو منصور البغدادي الإيمان
مرتبط بأوله بآخره وتعود أحوال المكلفين في النهايات إلى ما سبق لهم في البدايات فلا بد من مراعاة
العواقب في الأمور الدينية وهذا وجه الاستثناء ثم شرع المصنف في ذكر آيات وآثار تدل على ذلك فقال
(وقيل في معنى قوله تعالى) ونص القوت وقال بعض العلماء في معنى قوله عز وجل (وجاءت سكرة
الموت بالحق) ذلك ما كنت منه تحيد (أى بالسابقة) زاد المصنف (أى أظهرتها) وأصل السكرة من
السكر بالضم وهى حالة تعرض بين المرء وعقله (وقال بعض السلف انما يوزن من الاعمال خواتيمها)
هكذا أورد صاحب القوت والبحث في وزن الاعمال قد تقدم (وكان أبو الدرداء) عوياً من عامر الانصارى
رضى الله عنه تقدمت ترجمته في كتاب العلم (يحلف بالله) عز وجل (ما من أحد آمن أن يسلب إيمانه
الا سلبه) هكذا أورد صاحب القوت ولفظه ما أخذ وقوله سلبه بالبناء للمجهول والضمير عائداً إلى
الإيمان وإلى هذا أشار سيدنا القطب الجليلي أن الله قد أعطى سبعين موثقاً إلى لا أمكر بك يا عبد
القادر وفي كل مرة أزداد خوفاً فهذا مقام العارفين الخائفين (ويقال من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء
الخاتمة نعوذ بالله من ذلك) ونص القوت ويقال من الذنوب ذنوب لا عقوبة لها الا وقت الخاتمة وهذا أخوف
ما خاف العاملون مع قوله عز وجل ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقيل من الذنوب ذنوب تؤخر
عقوبتها إلى وقت الخاتمة لا عقوبة لها الا التوحيد في آخر نفس (وقيل هي عقوبة دعوى الولاية والكرامة)
ونص القوت وقيل هذا يكون عقوبة للدعوى للولاية والكرامات (بالافتراء) على الله عز وجل ولقد
سمعت شيخنا السيد عبد الرحمن بن مصطفى العيدروسي رحمه الله تعالى يقول سمعت شيخنا الشيخ مشيخ
ابن جعفر الرملي يقول الدعوى فضيحة ولو كانت صحيحة يشير إلى دعوى الولاية ودعوى الكرامة يعنى
ولو أثبت ما أراد إثباته باظهار شيء من خوارق العادات فانه غير معتبر عند أهل السكال هذا إذا كان صحيحاً
في نفس الامر فأما إذا كان بالافتراء والاختلاق فهو أشبه بالسحر والتخديم وهذا يورث سوء الخاتمة
كما صرح به العلماء (وقال بعض العارفين) بالله تعالى (لو عرضت على الشهادة) في سبيل الله عند باب
الدار (و) (عرض على) (الموت على التوحيد) الخالص (عند باب الحجرة) التي داخل الدار (لاخترت
الموت على التوحيد) إذ كل الصيد في جوف الفرائض له ولم قال (لأنى ما) ونص القوت لا تثنى لا (أدري

على الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب الحجرة لاخترت الموت على التوحيد عند باب الحجرة لا تثنى لا أدري

ما تعرض لقلبي من التغيير عن التوحيد الى باب الدار وقال بعضهم لو عرفت واحدا بالتوحيد خسين سنة ثم حال بيني وبينه سارية ومات لم أحكم أنه مات على التوحيد وفي الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل هكذا هو في القوت وقال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط الشطر الاخير منه من حديث ابن عمر وفيه ليث بن أبي سليم والشطر الاول روى من قول يحيى بن أبي كثير رواه الطبراني في الصغير بالفظ من قال أنا في الجنة فهو في النار ومنه ضعيف رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث البراء باسناد ضعيف جدا وروى في مسند الحرث بن أبي اسامة من رواه قتادة عن عمر بن الخطاب مرفوعا وهو منقطع اه قلت هكذا نقله الحافظ السخاوي بتمامه في المقاصد الا انه قال في رواية الديلمي عن جابر بدل البراء فلا أدري هو تصيف في نسخة المقاصد أو تغيير منه قصد الفليراجع (وقيل في قوله) تعالى وفي القوت كانت هذه الآية مبكاة للعابدين في معنى قوله تعالى (وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا) قيل (صدقا لمن مات على الايمان وعدلا لمن مات على الشرك) كقوله تعالى ان الذين حقت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم (وقد) قال تعالى ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقال تعالى أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب وقال تعالى وانما لوفوهم نصيبهم غير منقوص و(قال الله تعالى والله عاقبة الامور) وقال تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله (ومهما كان الشك في الايمان بهذه المثابة (كان الاستثناء) فيه (واجبا) أي لازما (لان الايمان عبارة عما يفيد) صاحبه (الجنة كما ان الصوم عبارة عما يبرئ الذمة) أي ذمة الرب عن عتق العبد (و) من المعلوم ان (ما فسد) بالانقار (قبل الغروب لا يبرئ الذمة) فيخرج عن كونه صوما فكذلك الايمان اذا انتقض قبل الوفاة خرج عن كونه ايمانا وسببنا لهذا بحث من كلام السبكي (بل لا يبعد) كذا في النسخ وفي أخرى بل ينقح (ان يسأل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه) وفي نسخة عن الصوم الماضي للشك فيه (بعد الفراغ منه فيقال) له (أصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله) فربط الشرط بالماضي وهو صحيح (اذ الصوم الحقيقي) أي المعتد به عند الله تعالى (هو المقبول) عنده (والمقبول غائب) وفي نسخة مغيب (عنه لا يطلع عليه) لانه من أمور الآخرة ولو كان يظهر في بعض الاحيان بالامارات الدالة عليه (فمن هذا) السبب (يحسن الاستثناء في جميع أعمال البر) أي الخير (ويكون ذلك شكافي القبول) وفي تقييد الاعمال بالبرودة على الطائفة المشهورة بالارادة بالديار المصرية وغيرهم من غلوا غاية الغلو وتجارز واعن الحدود حتى صار الرجل منهم يستثنى في كل شئ فيقول أحدهم هذا ثوب ان شاء الله هذا جبل ان شاء الله فاذا قيل لهم هذا لا شك فيه يقولون لكن اذا شاء الله ان يغيره ثم قال المصنف (اذ تمتع من القبول بعد جريان ظاهر شروط العصة أسباب خفية لا يطلع عليها الا رب الارباب فيحسن الشك فيه) بهذا الاعتبار (فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الايمان) وحاصل ما قاله - الاخيران الايمان الذي يتعقبه الكفر فهو صاحب كافر ليس بايمان كالصلاة التي أفسدها قبل الكمال والصيام الذي يفسد صاحبه قبل الغروب وهذا مأخذ كثير من أهل الكلام من أهل السنة وغيرهم وعنده هؤلاء ان الله يحب في الارل من كان كافرا اذا علم منه انه يموت مؤمنا فالعصاة ما زالوا محببين قبل اسلامهم وبليس ومن ارتد عن دينه مازال الله يبغضه وان كان لم يكفر بعد وقد دفعه الخفية بان الايمان اذا تحقق بشرطه كيف يكون كالصلاة التي أفسدها قبل كمالها والصيام الذي يفسد صاحبه قبل الغروب قال القنوي في شرح عقيدة الطحاوي لا كلام في الاستثناء للخاصة وهو واجب عندنا وانما الكلام في الايمان وان كفر بعد ذلك أي بعد الايمان لا يتبين انه لم يكن مؤمنا

عن التوحيد الى باب الدار وقال بعضهم لو عرفت واحدا بالتوحيد خسين سنة ثم حال بيني وبينه سارية ومات لم أحكم أنه مات على التوحيد وفي الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل هكذا هو في قوله تعالى وفي القوت كانت هذه الآية مبكاة للعابدين في معنى قوله تعالى (وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا) من مات على الايمان وعدلا لمن مات على الشرك وقد قال تعالى والله عاقبة الامور فهما كان الشك بهذه المثابة كان الاستثناء واجبا لان الايمان عبارة عما يفيد الجنة كما ان الصوم عبارة عما يبرئ الذمة وما فسد قبل الغروب لا يبرئ الذمة فيخرج عن كونه صوما فكذلك الايمان بل لا يبعد أن يسئل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه بعد الفراغ منه فيقال أصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله تعالى اذ الصوم الحقيقي هو المقبول والمقبول غائب عنه لا يطلع عليه الا الله تعالى فمن هذا حسن الاستثناء في جميع أعمال البر ويكون ذلك شكافي القبول اذ تمتع من القبول بعد جريان ظاهر شروط العصة أسباب خفية لا يطلع عليها الا رب الارباب بل جلاله فيحسن الشك فيه فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الايمان

مؤمناً قبل الكفر كإبليس فليسعيد قديشقي والشقي قديسعد وعند الاشعري العبرة للتعلم ولا عبرة للايمان من وجد منه التكذيب للحال فان كان في علم الله تعالى ان هذا الشخص يختمه بالايمان فهو للحال مؤمن وان كان يكفر بالله ورسوله فان كان في علم الله تعالى انه يختمه بكفر يكون للحال كافراً وان كان مصدقاً بالله ورسوله وقالوا ان إبليس حين كان معلماً للملائكة كان كافراً واستدلوا بقوله تعالى وكان من الكافرين أي كان في علم الله واجيب عن الآية بان معناه وصار من الكافرين قال شارح العقائد والحق انه لا خلاف في المعنى يعني بل الخلاف في المبني فاذا أراد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى أي الاذعان وقبول العبادة فهو حاصل في الحال وان أراد بما يترتب عليه النجاة والثمرات في المآل فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فنقطع بالحصول أراد الاول ومن قوض الى المشيئة أراد الثاني اه وفهم منه ان الخلاف بين الفريقين افظى وأشار اليه السبكي في عقيدته التي تقدم ذكرها في أول الكتاب وهو قوله واقد بول خلافاً لما الى لفظ كالاستثناء في الايمان وذكره ان أباه منصور المانريدي مع الاشاعرة في هذه المسألة والله أعلم (وهي) أي تلك الوجوه (آخر ما تختم بها) كتاب قواعد العقائد ان شاء الله تعالى (وفيها) بط الحال بالشرط (والله أعلم) أي في التآديب بتقويض العلم الى الله تعالى وللتبرك ويوجد هنا في بعض النسخ زيادة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى من أهل الارض والسماء وهو زيادة حسنة تشبه ان تكون من كلام المصنف الا في ما وجدتها في نسخة ولتختم هذا الكتاب بفصول منها ما له تعلق بمسئلة الاستثناء ومنها ما له تعلق بمسئلة الايمان ومنها ما هو متم للكتاب فصارت الفصول على ثلاثة أنواع * النوع الاول من الفصول الثلاثة ما يتعلق بمسئلة الاستثناء خاصة قال السكالات ابن الهمام وابن أبي شريف لا خلاف بين القائلين بدخول الاستثناء والمنايعين في انه لا يقال أنا مؤمن ان شاء الله لا شك في ثبوت الايمان حال التكلم بالاستثناء المذكور والا كان الايمان منفيًا لان الشك في ثبوته في الحال كفر بل ثبوته في الحال مجزوم به دون شك غير ان بقاءه الى الوفاة عليه وهو المسمى بايمان الموافاة الذي يوافي العبد عليه متصفاً به آخر حياته غير معلوم له ولما كان ذلك هو المعبر في النجاة كان هو المحوط عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو أمر مستقبل فالاستثناء فيه اتباعاً لقوله تعالى ولا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فلا وجه لوجوب تركه الا انه لما كان ظاهراً التركيب أمرين الاخبار بقيام الايمان به في الحال وان الاستثناء يناقض الاخبار بقيام الايمان به في الحال كان تركه أبعده عن النعمة بعدم الجزم بالايمان في الحال الذي هو كفر فكان تركه واجبالاً وأما من علم قصده بانه انما استثنى تبركاً خوفاً من سوء الخاتمة فربما اعتاد النفس التردد في الايمان في الحال لكثرة اشعارها بتردها في ثبوت الايمان واستمراره وهذه مفسدة اذ قد تجر الى وجود التردد آخر الحياة للاعتياد به خصوصاً والشيطان مجرد نفسه في هلاك ابن آدم لا شغل له سواء فيجب حينئذ تركه اه وفيه شبهة الاول قوله فالاستثناء فيه اتباعاً لقوله تعالى الخ لا يخفى ان مانحن فيه ليس داخل في عموم مفهوم الآية لانها في الامر المستقبل وجود الابقاء والساكن في الاستثناء الموجود حالاً على احتمال انه ربما يعرض له حال يوجب له زوالاً ولهذا مثل مشايخنا هذا الاستثناء بنحو قوله أنا شاب ان شاء الله تعالى حيث يحتمل انه يصير شيخاً وهو ليس تحته طائل وادخاله تحت قوله تعالى ولا تقولن لشيئ الآية لا يقول به قائل وهذا البحث أبداه ملا على القاري من أصحابنا والثاني ان اشعار اللفظ في نفسه انما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المقروض اذا فرض قصد التبرك لاجل ايمان الموافاة خوفاً من سوء الخاتمة وهذا البحث أبداه السكالات ابن أبي شريف وحاصل القول مع قطع النظر عما رد عليه أن المستثنى اذا أراد الشك في أصل ايمانه منع من الاستثناء وهذا لا خلاف فيه وأما اذا أراد انه مؤمن كامل أو بمن يموت على الايمان فالاستثناء حينئذ جائز الا أن الاولى تركه باللسان وملاحظته بالحنان وبالله التوفيق * (تنبيه) * قول من قال ان من شهد

وهي آخر ما تختم به كتاب
قواعد العقائد ثم الكتاب
بحمد الله تعالى وصلى الله
على سيدنا محمد وعلى كل
عبد مصطفى

لنفسه بهذه الشهادة فيشهد لنفسه بالجنة فيه انه لا محذور في هذا المقال فانه ليس من قبيل قول
القاتل أنا طوبى ان شاء الله تعالى بل ينظر قولك أنا زاهد أنا متق أنا تائب ان شاء الله أما قاصدا
هضم النفس والتواضع وهذا انما يتصور في حق الاكابر أو قاصدا جهله بحقيقة وجود شروطه
وهذه الاشياء في الحال أو نظرا الى مشيئة الله تعالى من احتمال تغير الحال في الاستقبال ولذا لماسئل
أبو زيد البسطامي هل لحيتك أفضل أم ذنب الكلب فقال ان مت على الاسلام فلهيتي خير والا فذنبه
أحسن وبهذا يتبين أن من يقول أنا مؤمن حقا لو قيل له أنت من أهل الجنة حقا لم يقدر أن يقول
نعم فانه من الامر المبهم والله أعلم * اسطراد * اختلف قول أصحابنا في مثل قولك أنا مؤمن أنا زاهد
أنا متق ان شاء الله تعالى أي في كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتب بالاختيار
وبرجى البقاء عليه في العاقبة والمآل ويحصل به تركية النفس والاعجاب قال الكسبي وههنا فرق
دقيق يحصل به الاستثناء في الرشاد والتقوى دون الايمان وهو أن لرشاد أعنى الاهتداء لعمل
الصالحات والتقوى أي الانتهاء عن المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل تمامه لاحد في وقت
معين فانيس الراشد من عمل صالحا في الحال أو في حين من الاحيان وكذلك التقى ليس من اجتناب
المحرم في حين من احيان كونه مكافا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتمنع
عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر ما هو في القوة والثبات بحيث
يكسر الشهوات ويقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر وفي الانسان ذلك وكيف لا يشك في حصوله
وأما الايمان فهو ٧ الحصول يحصل لمن هداها الله تعالى بتمامه وأما ثباته فأمر خارج عن
مدلول قوله أنا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء فتأمل

٧ هكذا يابض بالاصل

* (فصل) * قد ألف قاضى القضاة تقي الدين السبكي رسالة صغيرة في هذه المسئلة وذلك بسؤال ولده
له اما هو الشيخ تاج الدين عبد الوهاب أو غيره وقد يحملون المشايخ كثيرا على هذه الرسالة وقد سئقت
الى بحمد الله تعالى بخط المصنف مع جملة تأليفه وهى المسئلة الاصلية فأجبت ايراد خلاصتها
هنا تكمilla للفوائد فانها غريبة في بابها وربما لا توجد عند كل أحد وهأنا أسوق لك مع اسقاط
بعض ما لا يحتاج اليه وهو يسير قال رحمه الله تعالى مخاطبا ولده بعد الجدلة والصلاة مانعه وبعد فقد
علمت ما ذكرته وفعلت الله من أن جماعة من الخنفية في هذا الزمان تكلموا في مسئلة أنا مؤمن ان شاء
الله تعالى وقالوا ان الشافعية يكفرون بذلك وساءنى ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء
لا ينبغي أن يكون بينهما من الخلاف ما يفضى الى تكفير ولا تبديع وانما هو خلاف في القروع فانهم
جميعهم من أهل السنة انما يجرى في مسئلة فرعية أو مسئلة أصولية يرجع الخلاف فيها الى أمر
لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من ذلك فلما بلغنى ما قلت تأملت لذلك
واستعجنت قول قائله وعذرت به بعض العذر لاني أعلم ان في كتبهم بانه لا يصلى خلف شاك في ايمانه
وأرادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخرين منهم اذا حقق البحث معه رجع
الى أمر لفظي وما أرادوه به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه من يقول هذه المقالة وهو يرى
بما أرادوه به وأنهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك وأبو حنيفة رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه
انكار قول المؤمن أنا مؤمن ان شاء الله لم يشغل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه وكيف يقول
ذلك وعبد الله بن مسعود الذى هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك بل هو قول
أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ثم سرد أسماءهم التى سردناها في أول هذا البحث ثم
قال وهذا القول صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب منهم من يوجب ويمنع القطع بقوله أنا مؤمن
ومنهم من يمنع ويوجب القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح والكلام في

هذه المسئلة طویل يحتاج الى مواد كثيرة وقواعد منتشرة وقلب سليم وفكر مستقيم ومخاطبة من يفهم عنك ماتقول ويعاني مثل ماتعاني في المنقول والمعقول وارتياض في العلوم واعتدال في المنطوق والمفهوم وطبيعة وقادة وتريجة متفاداة وتجرد في علم الطريق والسلوك وتقوى وتذكر اذا عرض له مس الشيطان فتبصر ماتتراج به عنه الشكوك وقد يأتي في مباحث هذه المسئلة ما أخفى عن كل أحد لعزة من يفهمه أو يسلم في المعتقد لكني أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك وأنت على كل حال ولد صالح وهذه المسئلة تستمد من مسائل * احداها تحقيق معنى الايمان وقد صنف فيه مجلدات ويكفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وذكر الاغويون قولين في معنى أن تؤمن ومعنى الايمان أحدهما وهو المشهور أن تصدق والباء لاتعدية فالايان التصديق بهذه الامور الخمسة والثاني أن تؤمن نفسك من العذاب والباء للاستعانة أو السببية فالايان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الامور الخمسة وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء لان الامن من عذاب الله مشروط بمشينة الله بلا اشكال وتخرج الاستثناء على هذا القول لم أجد منقولاً وانما ذكرته وهذا القول لم يذكره الاكثرون ولكن الواحدى ذكره في أول تفسيره وناهيك به ففرغت أما عليه هذا الجواب * المسئلة الثانية هل الاعمال داخله في مسمى الايمان أو خارجة عنه ظاهر الحديث المذكور انها خارجة عنه وقد اشتهر على السنة السلف أن الايمان قول وعمل وجاء في القرآن والسنة مواضع كثيرة أطلق فيها الايمان على الاعمال وههنا احتمالات أربعة أحدها أن تجعل الاعمال من مسمى الايمان داخله في مفهومه لكن يلزم من عدمها عدمه وهذا مذهب المعتزلة والثاني ان تجعل أجزاء داخله في مفهومه لكن لا يلزم من عدمها عدمه فان الاجزاء على قسمين منها ما لا يلزم من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للانسان وكالاغصان للشجرة فاسم الشجرة صادق على الاصل وحده وعليه مع الاغصان ولا يزول بزوال الاغصان وهذا هو الذي يدل له كلام السلف وقولهم الايمان قول وعمل يزيد وينقص فان يجتمع هذان الكلامان الاعلى هذا المعنى ومن هنا قال الناس شعب الايمان الثالث أن تجعل الايمان آثاراً آثاراً خارجة عن الايمان لكنها منه وبسببها اذا أطلق عليها فبالجواز من باب اطلاق اسم السبب على السبب الرابع أن يقال انها خارجة بالكلية لا يطلق عليها حقيقة ولا مجازاً وهذا باطل والمختار القول الثاني وتحقيقه أن اسم الايمان موضوع شرعاً للمعنى الكلى المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل والاعتقاد والقول دون العمل والاعتقاد وحده بشرط القول فاذا عدم العمل لم يعدم الايمان واذا عدم القول لم يعدم الايمان ولكن عدم شرطه واذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لانه الاصل اذا عرفت ذلك فاذا قلنا الاعمال داخله في مسمى الايمان كان دخول الاستثناء جائز لان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما استثنوا لذلك لكن هذا يقتضى أحد أمرين اما أن الايمان لا يحصل الا بالاعمال وقد قلنا انه مذهب المعتزلة وعليه يلزم ان من فقد الاعمال يحزم بعدم الايمان لأنه يقتصر على الاستثناء واما أن نقول ان الايمان حقيقة واحدة صادقة على القليل وهو مجرد الاعتقاد الكثير والصحيح والكثير وهو المضاف اليه الاعمال ولها مراتب أدناها اماطة الاذى عن الطريق ومؤمن اسم فاعل مشتق من مطلق الايمان فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه الا أن يراد بالايان الايمان الكامل فيصح وأما أصل الايمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة على هذه الطريقة وقال بعض الناس السلف انما استثنوا لاعتقادهم دخول الاعمال في الايمان وفيه نظر لما ذكرناه فالوجه أن يضاف الى ذلك أن اطلاق قولهم أنا مؤمن يقتضى انه جامع بين القول والعمل فلذلك استثنوا وليس ببعض المسئلة الثالثة أن الايمان انما ينفع في الآخرة اذا مات عليه فن مات كافراً

لم ينفعه ايمانه المتقدم وهل نقول انه لم يكن ايمانا لان من شرط الايمان أن لا يعقبه كفر أو كان
ايمانا ولكن بطل فيما بعد لطريان ما يحبطه أو كان الحكم بكونه ايمانا صحيحا موقفا على الخاتمة
كما يتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامهما لانها عبادة واحدة مرتبطة أو لاها بأخرها فيفسد
أولها بفساد آخرها تخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال من ذلك والأول قول الأشعري والثاني ظاهر
القرائن تدل له حيث حكم بان المرتد يحبط عمله اذا مات كافرا والثالث اقتضاه كلام بعضهم وعلى كل
الأقوال الثلاثة يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرط اما في الاصل واما في التسدين واما في
المنع ويكون الاستثناء راجعا الى أصل الايمان ولا يحتاج أن نقول ان الاعمال داخلة فيه فيلزم على
هذا حصول الشك فيه لكن هذا شك لاحيلة للعبد فيه فانه راجع الى الخاتمة التي لا يعلمها الا الله وليس
شكا في اعتقاده الحاصل الآن نعم هو شك في كونه نافعا وصحيحا ومسمى عند الله ايمانا وان كان
صاحبه جازما بانه ايمان قد أتى بما في قدرته من ذلك من غير تفریط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه
* المسئلة الرابعة ولم أجدهم تعرض للتخريج عليها غيري وهي التي أشرت الى عزة من يفهمها واحتياج
سامعها الى تثبت في الفهم بتوفيق من الله بالسلامة أنا وان سلمنا أن الايمان التصديق وحده من غير
اضافة الاعمال اليه ولا الامن من العذاب بسببه ولا اشتراط الخاتمة في مسماه فنقول التصديق يتعلق
بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث ويشترط معرفة المصدق به فلا بد للتصديق من المعرفة
ويشهد لذلك ما رواه البغوي أبو القاسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال بينما
رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي استقبله شاب من الأنصار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف
أصبحت يا حارثة قال أصبحت مؤمنا بالله حقا قال أنقن ماتقول فان لكل قول حقيقة قال يا رسول
الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظلمات نهارى وكأني بعرض ربي بارزا وكأني أنظر الى
أهل الجنة يترأرون فيها وكأني أنظر الى أهل النار يتعاون فيها قال أبصرت فالزم عبد نور الله الايمان
في قلبه فقال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث
يذكره الصوفية كثيرا وهو مشهور عندهم وان كان في سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية وهو
شاهد لأمري من أحدهما جواز اطلاق آثام مؤمن من غير استثناء والثاني الاشارة الى ما قلناه من أن هذا
الاطلاق تشترط فيه المعرفة والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتا كثيرا فعرفة الله تعالى معرفة وجوده
ووجدانيته وصفاته اما ذاته فغير معلومة للبشر ووجوده معلوم لكل أحد ووجدانيته معلومة لجميع
المؤمنين وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها وأعلى المعارف لانها لا يعلمها الا هو سبحانه وتعالى
وأعلى الخلق معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ثم الانبياء واللائكة على مراتبهم وأدنى المراتب الواجب
الذي لا بد منه في النجاة من النار وفي عصمة الدم وبين ذلك وسائط كثيرة منها واجب ومنها ما ليس بواجب
وكل ذلك داخل في اسم الايمان لانه تصديق بها وبالاخلال به والعباد بالله قد ينزل ذلك الواجب فقد
يخرج من الايمان به وقد لا يخرج والحد في ذلك منزلة قدم للمتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم
فيه على قدر علمه ويقف فيه على قدر خوفه وأحوال القلوب في ذلك متفاوتة جدا والمعارف الالهية
المفاضة عليهما من الملكوت الاعلى واسعة جدا فالخائف مامن مقام ينتهي اليه الا ويخاف أن يكون
فيه على خطا ويخلع قلبه من الهيبة فيفرغ الى المشيئة ويقول حسبي ان كنت أدبت الواجب وسواء
رجلان أحدهما أقامه الله تعالى مقام البسط وانشرح الصدر باليقين فيطلق والاخر غافل عن
الحالين اكتفى بظاهر العلم يكتفي عنه بالاملاق أيضا وعلى هذه الأحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف
في ذلك وكل قصد الخير وتكلم على حسب حاله وليس فيهم من يكفر بعضا بل كل متكلم على قدر حاله
وكل اناء بالذي فيه يرشح ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الأمور

المناعة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق وانغمرت تلك الأمور المقابلة له في قلبه ومن جاوز الأمرين نظر إلى الطرفين وليس أحد منهم شاكا فيما هو حاصل الآن ولا مقصرا فيما وجب عليه ولله الحمد والمنة * المسئلة الخامسة قال بعض الناس ان الاستثناء للشك في القبول وهذا يلتفت على أن الإيمان هل يوصف بالقبول وعدمه أو بالهجة وعدمها أما القبول فالظاهر أنه متى حصل الإيمان والوفاء عليه قبل قطعا وكذا الهجة إذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح قطعا وانما يكون فساده إذا صدق تصديقا غير مطابق والعباد بالله فمن يعتقد في الله أوفى صفاته ما يكفر به لا يقال انه مؤمن إيمانا فاسدا بل ليس بمؤمن فالإيمان من الأمور التي ليس لها الوجه واحد كالأداه الذين وما أشبهه * المسئلة السادسة جميع ما ذكرناه حلت ان فيه على ما وضعت له في اللغة من دخولها على المحتمل الذي يقال انه الشك وقد عرفناك تخريج الشك فيها على وجه لا يقضى كقرا ولا شكافي الإيمان أما إذا قصد بها جاهل شكافي أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجوه التي ذكرناها فذلك باطل وكفر وضلال * المسئلة السابعة أن تدخل على شرط وجزاء ولا بد أن يكونا مستقبلين كقولك ان جئتني أكرمك ولك أن تقدم الجزاء وحينئذ يكون هو عيب الجزاء على مذهب الكوفيين ودليله على مذهب البصريين كقولك أنا مؤمن ان شاء الله ووضع الإنسان يقتضي الاستقبال كما قلناه فيكون معناه أنا مؤمن في المستقبل كما أنا مؤمن في الحال لكن الناس لا يفهمون منها ذلك ولم يضعوا هذا الكلام الا للاحتراز عن القطع بالإيمان في الحال فالمراد بقوله أنا مؤمن في الحال ولكنه لما طرق اليه التردد بالاعتبارات التي ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل فجاز تعليقه بالمستقبل والحاضر لا يجوز تعليقه الاعلى هذا الوجه اما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه فلا يقال أنا إنسان ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرافقة فانهم مبتدعة جهال ضلال في ذلك ولتعلق الحال بالمشيئة وجه آخر يمكن الحل عليه بالنسبة إلى اللغة وهو أن يكون المعنى ان كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات التي قلناها ولكن ذكرنا لفظ كان تصحيحا للتعلق بحسب اللغة ليسير بمعنى الثبوت في المستقبل حتى يكون الشرط مستقبلا ويكون الجزاء محذوفا يدل عليه هذا المذكور كما تقول ان أكرمته غدا فأنا الآن محسن اليك أي لا بدع في أكرامك لي لا في محسن اليك الآن * المسئلة الثامنة خرجوا ان شاء الله ههنا على معنى آخر غير الشك وهو التبرك أو التأذ بساق الآيتين قوله تعالى ولا تقولن لشيء آتية وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام الآية ولقوله صلى الله عليه وسلم اني لأرجو أن أكون أتقاكم وقد علم انه أتقاكم وهذا صحيح لكنه كله مستقبل وربط المستقبل بالشرط لا يستنكر وأما الذي يتعلق بخصوصية ما نحن فيه ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا إلى زيادة الكلام فيه والله أعلم اه كلام النبي رفته ولم أحذف منه الا ما لا يحتاج اليه وهو قدس جدار فرجه الله تعالى لقد كتبه في بعض نهار تالي فإمام يكتب غيره مثله في خمسة أيام * استطارد خلف كلام السبكي قد تقدم لنا عنه النقل عند قول المصنف فان قلت ما وجه قول السلف أنا مؤمن ان شاء الله ذكر أسامي جماعة من السلف ثم رأيت ذلك بعينه في كتاب السنة لا لكافي الآن السبكي زاد عند ذكر ابن مسعود واختلف في رجوعه عنه فقد قرأت في التلخيص الأدلة لابي اسحق الصفار قال وذكر الاستاذ أبو محمد الحارثي الحافظ في كتاب الكشف عن مناقب الامام عن موسى بن كشير عن ابن عمر انه أخرج شاة لتذبح فمر به رجل فقال له أمؤمن أنت قال نعم ان شاء الله قال لا يذبح نسبتي من يشك في إيمانه ثم مر به رجل فقال له أمؤمن أنت قال نعم فذبح شاته فلم يجعل من يستثنى في إيمانه مؤمنا وجعله شكافي الإيمان وأسند عن عطاء انه كان يذكر على من يستثنى في إيمانه وأسند عن ابن مسعود رضى الله عنه انه كان يستثنى في إيمانه وكذلك أصحابه فلقبهم صاحب معاذ ابن جبل وناظرهم حتى انزل ابن مسعود وجماعته عن ذلك واستغفر ابن مسعود عن ذلك وعد ذلك خطأ

من نفسه وأسند عن همام بن مسلم عن أبي حنيفة أنه كان لا يرى الصلاة خلف من يستثنى في إيمانه
وأسند عن سفيان الثوري أنه رجع عن الاستثناء في الإيمان وروى غيره عن ابن المبارك من شك في
إيمانه فليس بمؤمن ويعني بالشك أنه لا يدري هل هو مؤمن أو ليس بمؤمن وأما ما ذكره في شك هذا الشك
ولكنه يستثنى على معنى أنه هل يبقى على الإيمان في مستقبل الوقت أو على أن قوله أنا مؤمن حقا يقتضي
استكمال الإيمان بتوابعه كما يقال فلان عالم حقا أنه يقتضي استكمال العلم بما وجبه العلم فهذا لا يكون
شكا في الإيمان ولكنه يكون خطأ في القول لأن توابع الإيمان ليست من أصل الإيمان فنفس الإيمان
يكون حاصلًا بدون توابعه فلا يصح الاستثناء في الإيمان ألا ترى أن ابن مسعود رجع عن هذا واستغفر ولم
يكن ابن مسعود شاكا في الإيمان وكذلك رجوع سفيان عن هذا الاستثناء يدل على كونه على خطأ في
هذا الاستثناء وإن لم يكن شاكا في إيمانه وقد حكى أن أبا حنيفة لقي قتادة فقال له أبو حنيفة أمؤمن
أنت فقال قتادة نعم إن شاء الله فقال له أبو حنيفة أرغبت عن مله إبراهيم فانه قال بلى لما قال له ربه أولم تؤمن
وفي بعض الروايات قال له قتادة أرجو فقال له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله تعالى والذي أطمع أن يغفر
لي خطيئتي يوم الدين قال فهلا قلت كما قال إبراهيم بلى لما قال له ربه أولم تؤمن وفي بعض الروايات لما قال
له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله ولكن ليطعن قلبي فقال له أبو حنيفة هلا قلت كما قال إبراهيم بلى حين
قال له ربه أولم تؤمن فالتزم قتادة لما ألزمه أبو حنيفة بما ذكر قلت فقد طهر بما تقدم أن المنع عن
الاستثناء في الإيمان قال به جماعة من السلف ولم يفرد به أبو حنيفة وأصحابه كما يقوله المخالفون لهم بل
الاختلاف حاصل في الطبقة الأولى على أنه وافقهم في ذلك جماعة من أهل الضلال قولهم كقول أصحاب
أبي حنيفة وإن كان موافقهم لا يعتد بهم منهم الشمرية والثوبانية والشيبية والغيلانية والمزلية
والتجارية لا أكثرهم الله تعالى كما أن الأشاعرة وافقهم من طوائف الضلال في جواز القول به جماعة
وهم الخوارج والازارقة والصفرية وغلاة الروافض وفريق من المعتزلة والله أعلم

(النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذكر ما له تعلق بالإيمان وهذا النوع يندرج فيه ثلاثة مباحث) *
(المبحث الأول) في بيان ما يتعلق بالإيمان قال الكمالان ما يجب به الإيمان هو ما جاء به محمد رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب التصديق بجميع ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادي وعلمي
وتفاسيها كثيرا فاكثف بالأجاء وهو أن يقر بأن لا إله إلا الله محمد رسول الله أقرا وأصدرا عن مطابقة
جنانة واستسلامه للسانه وأما التفاسيل فما وقع منها في الملاحظة بأن جذبه جاذب إلى تعقل ذلك الأمر
التفصيلي وجب إعطاؤه $\frac{1}{2}$ منه من وجوب الإيمان فإن كان مما ينفي بحجده الاستسلام أو يوجب
التكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم فحاده حكم بكفره والافساق وضال فما ينفي الاستسلام هو كل ما يدل
على الاستخفاف من الالفاظ والأفعال الدالة عليه وما يوجب التكذيب هو جحد كل ما ثبت عن النبي صلى
الله عليه وسلم ادعائه ضرورة كالبعث والجزاء والصلوات الخمس وأما التبري من كل دين يخالف دين
الاسلام فاعلم شرطه بعضهم لأجاء أحكام الاسلام عليه في حق بعض أهل الكتاب الذين يقولون إن محمدا
صلى الله عليه وسلم إنما أرسل للعرب خاصة لا إلى أهل الكتاب لاثبات الإيمان له فيما بينه وبين الله تعالى
لأنه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد فقط كان مؤنعا عند الله إذ يلزم اعتقاده ذلك التبري ولم يشترطه بعضهم
لأنه عليه السلام كان يكتفي بالشهادة منهم وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام وليس فيه زيادة على التشهد
ويجيب عن هذا بأن كل من كان يحضرته صلى الله عليه وسلم من كتابي أو مشرك فقد سمع منه ادعاء
عموم الرسالة لكل أحد فادعاه أنه رسول الله لم يصدق أهلا في كل ما يدعيه بخلاف الغائب فانه لم
يسمع منه فتمكنت الشبهة في اسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب إلى الناس الافتراء في ادعاء العموم
جهلا بنبوت التواتر عنه به والله أعلم **(المبحث الثاني في بيان أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق)** اختلف أهل

السنة والجماعة فقيل هو مخلوق واليه ذهب الحرث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد
العزى والمكي وغيرهم هكذا نقله الأشعري عنهم واليه ذهب أهل سمرقند من الماتريديين ونقل الأشعري
عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنه غير مخلوق وهو قول أهل بخاري وقرغانة من الماتريديين
وهو الذي رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة وقال صاحب المسامرة واليه مال الأشعري ووجهه بما
حاصله أن إطلاق الإيمان في قول من قال أن الإيمان غير مخلوق ينطبق على الإيمان الذي هو من صفات
الله لأن من أسمائه الحسنى المؤمن وإيمانه هو تصديقه في الأزل بكلامه القديم وأخباره الأزلي بوحدايته
كما دل عليه قوله تعالى إني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدني ولا يقال أن تصديقه محدث ولا مخلوق تعالى أن يقوم به
حادث اه ولا يخفى أن الكلام ليس في هذا المرام إذا جوعا على أن ذاته وصفاته تعالى أزلية قديمة توان
اعتبر هذا المعنى لا يصح أن العبر والشكر ونحوهما غير مخلوق حيث ورد معانيهما في أسمائه الحسنى بل
السمع والبصر والحياة والقدرة وأمثالها ولا أظن بأن أحدا قال بهذا العموم وأوجب الكفر لهذا
المفهوم الموهوم لأن صفاته تعالى مستثناة عقلا ونقلا وعلى أهل بخاري بأن الإيمان أمر حاصل من الله
للعبد دلالة تعالى قال بكلامه الذي ليس بمخلوق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون
المتكلم بمجموع ما ذكره قدامه ما ليس بمخلوق وكان من قرأ القرآن كلام الله الذي ليس بمخلوق وهذا غاية
منسكهم ونسبهم مشايخ سمرقند إلى الجهل إذا الإيمان بالوفاق هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكل
منه ما فعل من أفعال العبد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق أهل السنة والجماعة قال ابن الهيثم
في المسامرة ونص أبي حنيفة في الوصية في خلق الإيمان حيث قال تقر بأن العبد مع أعماله وأفعاله
ومعرفة مخلوق هذا وقد نقل بعض أهل السنة أنهم منعوا من إطلاق القول بحلول كلامه سبحانه في
لسان أو قلب أو مصحف وإن أريد به اللفظي رعاية للدب مع الرب لئلا يتوهم متوهم ارادة نفس القديم
والله أعلم (المبحث الثالث) في بيان أن الإيمان باق مع النوم والغفلة والانغماء والموت وإن كلامهما
لا يصاد التصديق والمعرفة حقيقة لأن الشرع حكم ببقاء حكمها إلى أن يقصد صاحبها إلى إبطالها بما كسب
أمر حكم الشرع بمنافاته لها فإيرتفع ذلك الحكم خلافا للمعتزلة في قولهم أن النوم والموت يصادان المعرفة
فلا يوصف النائم والميت بأنه موقن كذا ذكره ابن الهيثم لكنه يخالف لما في المواقف عنهم أنهم قالوا
لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين
غفلته وإنه خلاف الإجماع اه فارتفع النزاع فتأمل * (خاتمة المباحث) * في بيان ما يقابل الإيمان
وهو الكفر أعادنا الله منه اختلافوا في المقابلة بين الكفر والإيمان هل هي مقابلة الضدين أو مقابلة العدم
والملك في قال بالاول قال الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة بحجى الرسل به ومن قال بالثاني فسر
بقوله عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمنا وعلى كلا القولين يخرج ارتكاب الذنوب إذا لا يكون
مرتكبا بار تكابه إياها منكر الشيء من الدين معلوما ضرورة أنه منه وهذا ظاهر ولم يخالف فيه أحد
من أهل السنة والجماعة لا يقال فدخلف جماعة من الفقهاء حيث يكفر من ترك فرضا من الفروض
الخمسية أعنى الصلاة وأخوانها لأننا نقول إنما كفروه بذلك لأن الشارع جعل ذلك علامة على كفره لقوله
عليه السلام ليس بين المؤمن والكافر الا ترك الصلاة كما جعل السجود للصنع والقاء المصحف في القاذورات
وأمثال ذلك كفرا وليس من التكفير بمجرد الذنب يبق النظر في الأدلة الشرعية التي جعلت هذا علامة
الكفر في كون هذا علامة لاحتمال أن يكون الترك كسلا لا استهزاء ولا استهلا لا بتركها وهذا نظر
آخوفا عرفه والمسئلة اجتهادية والحق عدم التكفير وسيأتي ذلك بسط والله أعلم

* (النوع الرابع من الفصول الثلاثة) *

في بيان مسائل اعتقادية ينهم بها كتاب قواعد العقائد وهي في فصول

*** (فصل) *** العبد مادام عاقلاً بالغاً يصل الى مقام يسقط عنه الامر والنهي لقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فقد أجمع المفسرون على ان المراد به الموت وذهب بعض أهل الاباحة الى أن العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه من الفضلة واختار الايمان على الكفر والكفران سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بازكاب الكافر وبعضهم الى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفسير وتحسين الاخلاق الباطنة وهذا كفر وزندقة وجهالة وضلالة وأما قوله عليه السلام اذا أحب الله عبدا لم يضره الذنب فعناه انه اذا عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر العيوب أو وفقه للتوبة بعد الحوبة ومفهوم هذا الحديث ان من أبغضه الله فلا تنفعه طاعة حيث لا تصدر عنه عبادة صالحة بنية صادقة ولذا قيل من لم يكن للوصل أهلاً * فكل طاعة له ذنوب وأما ما نقل عن بعض الصوفية من أن العبد السالك اذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكليف العبادة فوجهه بعض المحققين منهم بان التكليف مأخوذ من الكفاية بمعنى المشقة والعارف بعبدربه بلا كفاية ولا مشقة بل يتلذذ بالعبادة وينشرح قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علمياً بأن سبب السعادة ولهذا قال بعض المشايخ الدنيا أفضل من الآخرة لأنها دار الخدمة والآخرة دار النعمة ومقام الخدمة أولى من مرتبة النعمة وقد حكى عن علي رضي الله عنه أنه قال لو خبرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد لأنه حق الله سبحانه والجنة حظ النفس ومن ثمة اختار بعض الاولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود اللقاء في العقب والحاصل ان الترتي فوق التوقف كالتدلي والله أعلم

*** (فصل) *** الحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيتناوله وينفع به وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وذهب المعتزلة الى أن الحرام ليس برزق لانهم فسروه نارة بمجملها كماله المالك وأخرى بما لم ينعه الشارع من الانتفاع به وذلك لا يكون الاحلال ورد عليهم انه يلزم على الاول أن لا يكون مائتاً كله الدواب بل العبيد والاماء رزقاً على الوجهين الاخيرين وان من كل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى ورد الوجوه الثلاثة قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فيستوفي كل رزق نفسه حلالاً كان أحرماً ولا يتصور أن لا يأكل الانسان رزقه أو يأكل غيره لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمنع أن يأكل غيره وأما الرزق بمعنى المالك فلا يمنع أن يأكله غيره ومنه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون والله أعلم

*** (فصل) *** الدعاء مخ العبادة كما في حديث وقال الله تعالى ادعوني أستجب لكم وأنكرت المعتزلة أن يكون للدعاء تأثير في تغيير القضاء ورد بأن الدعاء يرد البلاء اذا كان على وفق القضاء والمراد بالقضاء هو المعلق لا المبرم واختلف في ان الدعاء أفضل عند نزول البلاء أم السكوت والرضا قيل الاول لانه عبادة في نفسه وهو مطلوب ومأمور بفعله وقيل السكوت والنجود تحت جريان الحكم أتم رضا ولا يبعد أن يقال الاتم هو أن يجمع بينهما بأن يدعو باللسان ويكون في الجنان تحت الجريان بحكم الجنان وقيل الاولى أن يقال ان الاوقات مختلفة ففي بعضها الدعاء أفضل والفصل بينهما الاشارة فمن وجد في قلبه اشارة الى الدعاء فهو وقتها كما ورد من فتح له أبواب الدعاء فتحت له أبواب الاجابة أو الرحمة أو الجنة ومن وجد في قلبه اشارة الى السكوت فهو وقتها كجاء عن ابراهيم عليه السلام لما قال له جبريل عليه السلام ألك حاجة قال ما ليك فلا قال فامأل ربك قال حسبي من سؤالي علمه بحالي ويجوز أن يقال ما كان للعبادة فيه نصيب والله تعالى فيه حق فالدعاء أولى وما كان فيه حظ النفس للداعي فالسكوت عنه أولى وهذا أعلى وأغلى والله أعلم

*** (فصل) *** اتفق أهل السنة على ان الاموات يتفعلون من سعي الاحياء بأمرين أحدهما ما نسب اليه الميت في حياته والثاني دعاء المسلمين واستغفارهم له والصدقة والحج على نزاع فيما يصل من نواب

الحج فعن محمد بن الحسن انه انما يصل للبيت ثواب النفقة والحج للحاج وعند عامة اصحابنا ثواب الحج للمعجوج عنه وهو الصحيح واختلف في العبادات البدنية كالصوم والصلاة وقراءة القرآن والذكر فذهب أبو حنيفة وأجد وجهور السلف الى وصولها والمشهور من مذهب الشافعي ومالك عدم وصولها وذهب بعض أهل البدع من أهل الكلام الى عدم وصول شيء البتة للدعاء ولا غيره وقوله مردود بالكاتب والسنة واستدلاله بقوله تعالى وأن ليس للانسان الا ما سعى مدفوع بأنه لم ينف انتفاع الرجل بسعي غيره وانما في ملك غير سعيه وأما سعي غيره فهو ملك لسعيه فان شاء أن يبذله لغيره وان شاء أن يبقيه لنفسه وهو سبحانه وتعالى لم يقل انه لا ينتفع الا بما سعى ثم قراءة القرآن واهدائه له تطوعا بغير أجره يصل اليه أموالا وصى بأن يعطى شيء من ماله ان يقرأ القرآن على قبره فالوصية باطله لانه في معنى الاجرة كذا في الاختيار والعمل الا أن على خلافه فالاولى أن يوصى بنية التعلم والتعليم ليكون معونة لاهل القرآن فيكون من جنس الصدقة عنه فيجوز ثم القراءة عند القبور مكرهة عند أبي حنيفة ومالك وأجد في روايته لانه لم تردبه السنة وقال محمد بن الحسن وأجد في روايته لا تذكره لما روى عن ابن عمر انه أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتمها والله أعلم

(فصل) كره أبو حنيفة وصاحبه أن يقول الرجل أسألك بحق فلان أو بحق أنبيائك ورسلك أو بحق البيت الحرام والمشعر الحرام ونحو ذلك اذ ليس لاحد على الله حق وكذلك كره أبو حنيفة ومحمد أن يقول الداعي اللهم اني أسألك بمعاقب العزم من عرشك أو بمقاعد وأجازه أبو يوسف لما بلغه الاثر فيه وأما ما ورد من قول الداعي اللهم اني أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاي اليك فالمراد بالحق الحرمه أو الحق الذي وعده بمقتضى الرحمة والله أعلم

(فصل) في المنار لحافظ الدين النسفي ان القرآن اسم للنظم والمعنى وما ينسب للإمام أبي حنيفة ان من قرأ بالصلاة بالفارسية أجزأه فقد رجع عنه وقال لا يجوز بغير العربية الامع عدم القدرة وقالوا لو قرأ بغير العربية فاما أن يكون مجنونا فبداوى أو زنديقا فيقتل لان الله تعالى تكلم بهذه اللغة والاعجاز حصل بنظمه ومعناه قلت ونقل الغنيمي في حاشية أم البراهين ما نصه قالوا ومن الجلى الواضح ان وضع اللغات ليس الالتفهم السامع فالمحج اليه التكميم والخطاب لا التكلم أو الكلام قال ومن هذا يظهر في الأئمة رضى الله عنهم فالشافعي مثلا لا يجوز الترجمة بالفارسية ونحوه لان الثابت للضرورة يتقدر بقدرها والرخص لا يتعدى بها مورد النص وأبو حنيفة لم يجوز التلاوة بالترجمة وانما حكم بسخة مترجم للقراءة من حيث ان الاصول محفوظة جازر تبليغها باللغة المترجمهم ولو كانت لسان النبي المبالغه اه فانظره مع كلام صاحب المنار هل يساعده أو يضاده والله أعلم

(فصل) تصديق الكاهن بما يخبر به من الغيب كفر ا قوله تعالى لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وبقوله عليه السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكواثر في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار في المكان وقيل هو الساحر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو منسل الكاهن وفي معناه الرمال قال القونوي والحديث يشمل الكاهن والعراف والمنجم فلا يجوز اتباع المنجم والرمال وغيرهما كالضارب بالحصى وما يعطى هؤلاء حرام بالاجماع كما نقله البغوي والفاضل عياض وغيرهما ولا اتباع من ادعى الالهام فيما يخبر به عن الهاماته بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا اتباع قول من ادعى علم الحروف المهجاة لانه في معنى الكاهن اه قال ملا على ومن جملة علم الحروف فآل المصنف حيث يفقهونه وينظرون في أول الصحيفة أي حرف وافقه وكذا في الورقة السابعة فان جاء حرف من الحروف المركبة من تسخلا كم حكا وما به غير مستحسن وفي سائر الحروف بخلاف ذلك وقد صرح ابن الجعفي في منسكه فقال اختلفوا في الفأل فذكره

بعضهم وأجازوه آخرون ونص المالكية على تحريره اه ولعل من أجاز الفأل أو كرهه اعتمد على المعنى ومن حرمه اعتبر حروف المبني فانه في معنى الاستقسام بالازلام قلت بل هو تلاعب بالقرآن وقال السكرماني ولا ينبغي أن يكتب على ثلاث ورقات من البياض افعلا لا تفعل أو يكتب الخير والشر ونحو ذلك فانه بدعة اه وذكري المدارك ما يدل على انه حرام بالنص فراجعه وقال الزجاجة لا فرق بين هذا وبين قول المنجمين لا تخرج من أجل نجم كذا أو اخرج لطلوع كذا قلت ولا بطل هذه الاشياء جعل النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الاستخارة وبعدها الدعاء المأثور كما هو المشهور وقد ورد ما ناب من استخار ولا ندم من استشار وقال شارح الطحاوية الواجب على ولي الامر وكل قادر أن يسعى في ازالة هؤلاء المنجمين والكهات والعرافين وأصحاب الضرب بالرمل والحصى والقرع والقالات ومنعهم من الجلوس في الحوانيت أو الطرقات أو أن يدخلوا على الناس في منازلهم لذلك ولا يكفي من يعلم تحريم ذلك ولا يسعى في ازالته مع قدرته لذلك لقوله تعالى كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون وهؤلاء الملاعين يقولون الاثم وبأ تكون السحت باجماع المسلمين وهؤلاء الذين يفعلون هذه الافعال الخارجة عن الكتاب والسنة أنواع نوع منهم أهل تلبيس وكذب وخداع الذين يظهر أحدهم طاعة الجن له أو يدعي الحال من أهل الحال كالشايخ النصايين والفقراء الكذابين والطرفية والمكاريين فهؤلاء يستحقون العقوبة البليغة التي تردعهم وأمثالهم عن الكذب والتلبيس وقد يكون في هؤلاء من يستحق القتل كمن يدعي النبوة بمثل هذه الخزعبلات أو يطلب تغيير شيء من الشريعة ونحو ذلك ونوع منهم يتكلم في هذه الامور على سبيل الجد والحقيقة بأنواع السحر وجهور العلماء بوجوب قتل الساحر كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في المنصوص عنه وهذا هو المأثور عن الصحابة رضي الله عنهم واتفقوا على ان ما كان من جنس دعوة الكواكب السبعة أو غديرها أو خطابها أو السجود لها والتقرب اليها بما يناسبها من اللباس والحواتم والخور ونحو ذلك فانه كفر وهو أعظم أبواب الشر واتفقوا على ان كل رقية وتغريم أو قسم فيه شرك بالله فانه لا يجوز التكلم به وكذا الكلام الذي لا يعرف معناه ولا يتكلم به لا مكان أن يكون فيه شرك لا يعرف ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا بأس بالرقى ما لم تكن شركا ولا يجوز الاستعانة بالجن في قضاء حوائجه وامثال أوامره واخباره بشئ من المغيبات ونحو ذلك واستمناع الجنى بالانسي هو تعظيم اياه واستقامته واستعانتة وخضوعه له ونوع منهم بالاحوال الشيطانية والكشوف بالرياضات النفسانية ومخاطبة رجال الغيب وان لهم حوارق يقتضى انهم أولياء الله تعالى وكان من هؤلاء من يعين المشركين على المسلمين ويقولون ان الرسول أمرهم بقتال المسلمين مع المشركين لكون المسلمين قد عصوا وهؤلاء في الحقيقة اخوان المشركين واتباع الشياطين وان ثبت وجودهم فانهم من الجن لان الانس انما لا يكون محتجبا عن ابصار الانس وانما يحتجب أحيانا فنظن انهم من الانس فن غلط ووجهه وسبب الضلالة فيهم والاختلاف عدم الفرق بين أولياء الرحمن وبين أولياء الشيطان وبالجملة فالعلم بالغيب أمر تفرد به سبحانه ولا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المجزة أو الكرامة أو ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك ومن اللطائف ما حكاه بعضهم ان نجما صلب فقيل له هل رأيت هذا في نجمك فقال رأيت رفعة ولكن ما عرفت انهم افوق خشبة والله أعلم * (خاتمة) * الفصول ذكرت فيها عقيدة مختصرة لى أحببت ادراجها هنا اقتداء بالآخرة الاعلام واسارة برزت لى بالهام في المنام أسأل الله تعالى أن يتقبلها منى بمنه ويحلنى بها فى أعلى الفردوس مع امته وهى هذه بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين الحمد لله رب العالمين مبدى الخلاق أجمعين والصلاة والسلام على رسوله محمد النبي الصادق الوعد الامين وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الاكرمين وعلى التابعين لهم باحسان الى يوم الدين وبعد فهذه جملة عقائد الدين واركان عموده المتين ومدارها على ثلاثة الايمان والسلام والاحسان

لحديث جبريل عليه السلام المخرج في الصحيحين فأول ما يجب على المكلف الإيمان وهو التصديق الباطني بكل ما جاء به النبي مما علم بالضرورة اجالا في الاجالي وتفصيلا في التفصيلي والاجالي لا بد منه لصفة الإيمان ابتداء كان يقول آمنت بالله كما هو بأسمائه وصفاته والتفصيلي يشترط فيه الدوام والاعمال مكملات والمؤمن به خمسة في الحديث المذكور الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وزيد في بعض الروايات والقدر خيره وشره فالإيمان الواجب أولا على كل عبد لله هو التصديق بالله تعالى بأنه واحد أحد لا شريك له موجود ليس ككله شيء ولا يشبهه شيء منفرد بالقدم بصفاته الذاتية والفعلية فصفة عمله التكويز وصفاته ذاته حياته وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه حتى عليم قدير والكلام له باق ممتنع بصير ما أراد جرى أحدث العالم باختياره منزعه عن الحد والضد والصورة لا يكون إلا ما يشاء لا يحتاج إلى شيء وهو حليم عفو غفور والإيمان بالملائكة بأنهم أمناؤه على وجهه وبالكاتب المترلة بحقيقة ما فيها بالرسول بأنهم أفضل عباد الله وباليوم الآخر بشرائطه وتوابعه وأوله حين قيام الموتي وما بين ذلك إلى وقت الموت فهو البرزخ والإيمان بالقدر بأن كل ما كان ويكون فبقدرته من يقول للشيء كن فيكون وأما الاسلام فهو التسليم الظاهر لمجاهد من عند الله على لسان حبيبه صلى الله عليه وسلم وهو الشهادتان للقادر عليهما وإقام الصلاة بشروطها وأركانها وإيتاء الزكاة بشروطها وأركانها وصوم رمضان بشروطه وأركانه وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا بشروطه وأركانه وأما الاحسان فان تعبد الله كأنك تراه بتقاية المراقبة ونهاية الاخلاص والتسليم بالتقوى فانه السبب الاقوى فالإيمان مبدأ والاسلام وسط والاحسان كمال والدين الخالص عبارة عن هذه الثلاثة هنيئا لمن صح اسلامه ونال من الدين أدى نصيب أقام الصلاة وآتى الزكاة وصام وحجوزار الحبيب فهذا اجلة ما يجب اعتقاده في أصول الدين وما عد ذلك خوض فيما لا يليق والبحر عميق والسفر طويل والزاد قليل فعليكم اخواني بدین الاعراب والعجائز هداانا الله واياكم الى الطريق الاقوم والاثابة بأسنن الجواهر هداانا الله وقد جف عرق جياذ الافهام وقطعت صحاري الطروس مطايا الافلام واستراح العقل عن تنكر الاستنهاض واعشوش بروض الآمال وارناض به صلاة الظهر من يوم الاربعاء لخمس بقين من شهر رجب سنة ١١٩٧ بمكة بسويقة لالا

* (كتاب أسرار الطهارة
وهو الكتاب الثالث من
ربيع العبادات) *

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم الله نامر كل صابر الحمد لله الذي حل سرائرنا بالعقائد الصحيحة المنجية في دار القرار وهذب ظواهرنا بأسرار الطهارة وبواطننا بطهارة الاسرار وجعل خواصنا خزائن لدقائق معارفه المحفوفة بالانوار وأودع قلوبنا من جواهر الحكم الزواهر ما أشرفت كواكبها في رابعة النهار والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عبده ورسوله ونبيه وصليبه المختار الذي بعثه وطرق الإيمان قد عفت منه الآثار فأحياء احبباء الارض وبوابل الامطار ونشره في جميع الاقطار حتى ضرب الناس بعطن وبلغوا به غايات الاوطار صلى الله عليه وعلى آله السادة الاطهار وأصحابه الخيرة الابرار والتابعين لهم باحسان أولئك لهم عقبى الدار وسلم تسليما وزاده شرفا وتعظيما (أما بعد) فهذا شرح (كتاب أسرار الطهارة ومهماتها) وهو ثالث كتاب من كتب احبائه يوم الدين للإمام العدل الثقة حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي سقاه الله من صوب الرحمة أغدقه وأهدى الروح من نسيم المغفرة أعقبه وقد وفقني الله لحلت نعمائه وقد سدست أسماؤه الى توضيحه وتقريره وأرشدني الى تهذيبه وتحريره والسلوك في شعابه والترويض لصعابه والخوض في لججه والامداد بآثبات حججه وحل ألفاظه ومعانيه حتى وضع سبيله لمعانيه وراق زلال فوائده وأمدت ظلال عوائده وعلامكان منقوله وثبتت أركان معقوله بعد اختياري الآن ومراجعتي اصنفات المذهبين فنها في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه الذي هو مذهب المصنف شرح الوجيز للإمام أبي القاسم الرافعي والمتمم للمصنف الذي قبل فيه لو ادعى النبوة

لكان معجزته كاتبة وهي النسخة التي كتب عليها الامام النورى بخطه حواشى وطرر وفوائد غروغيت أقول قال الراقى أوفى شرح الوجيز فانما أعنى هذا الكتاب وكتاب الروضة للامام النورى الذى بسط فيه الشرح المذكور خاليا عن ذكر خلاف غير المذهب وزاده فوائد تكتب بماء الذهب ثم شرح البهجة الوردية للولى العراقى وشرح المنهاج للخطيب الشربى واكتفيت بمثلها لاربعه لانها تضمنت خلاصة ما فى المذهب وأعرضت عما عداها لما بها من كثرة الاقوال والاعتراض والاشكال وربما نقلت من كتاب تحرير الزوائد وتقريب الفوائد للشيخ صفى الدين أحمد بن عمر المزجد المرادى الزيدى صاحب العباب ومن غيره ومنها فى مذهب الامام أبى حنيفة رضى الله عنه الذى هو مذهب الشارح كتاب الهداية للامام أبى الحسن المرعشى وحواشيه للشيخ أكمل الدين وللجلال الخبازى وشرح النقاية للثقى الشينى والمحيط للشمس الأئمة السرخسى وشرح الجامع الصغير لفاضل خان والبدايع للكاسانى وشرح الكنز للزبلى وشرح المختار لابن ابى جهم وهذه غرر كتب المذهب فاقصرت عليها وأعرضت عن كتب المتأخرين الا ما احتاج النقل منها فى بعض المواضع وهو نادر ومن كتب سوى ذلك مما راجعت فيه لتخرج الأحاديث قد تقدم ذكرها فى ديباجة كتاب العلم والعمدة فى الغالب على تخرج أحاديث شرح الوجيز لابن الملقن ولتليذه الحافظ ابن حجر والمقاصد للحافظ السخاوى والمصنف لآبى بكر بن أبى شيبة وشرح مشكل الآثار لآبى جعفر الطحاوى والسنة الكبرى للسيهقى وغيرها مما تراه فى مواضعه ومن كتب اللغة ودواوين الفتاوى وغيرها كمحاسن الشريعة للفتال وشرح التقريب للحافظ العراقى والمدخل لابن الحاج مما يدخل بالمناسبة على هذا الكتاب فكثير واسميه غالباً فى مواضعه حيث يبنى عليه الحكم ولا يخفى أن الاطاعة بالمذاهب أمر عسر جداً وكذا لمعرفة سائر وجوه المذهب فانما مع زارة فائدها لا تعلى الامعرفة بخلاف فى المسئلة فاما كيفيته واطلاعه وتفصيله فلا نلذا لم أتعرض للخلاف الا ما كان بين الامامين أبى حنيفة والشافعى رضى الله عنهما وهو أيضاً الأهم فالأهم منه واختلاف العلماء فن عظيم لا يمكن ضبطه الا فى كتاب مستقل وأحسن ما ألفت فيه اختلاف العلماء لابن جرير الطبرى ولابى جعفر الطحاوى ولابى بكر الرازى والامام أبى الحسن المكي الهرايمى والوزير ابن هبيرة والاشراف لابن المنذر وقد تسرلى بحمد الله تعالى من كل ذلك أجزاء عدة مع نقص فى بعضها وقد نقلت منها فى مواضع من هذا الشرح كما ستراه وقد التزمت بحمد الله تعالى الوفاء لبيان مالوح اليه المصنف على قدر طاقتى وجهدى الذى هو أضعف ضعيف مع قصورى وجودى حتى من انكاد الزمن الخفيف قائلاً وبالله حولى واعتصامى وقوتى * ومالى الاستر متخللاً ولا نجب أبى المطالع لهذا الشرح فان العلوم والمعارف من الهبة وموهاب قد يعطاها الصغير بعناية الملك القدير والمرجو من اخوان الصفا أهل المروءة والانصاف والوفاء النظر بعين الرضا والصفح عن عثرات نحمد المرتضى فالانسان من حيث هو هو محل للقصور ومجبول على النسيان والجواد قد يكبو فى الميدان والله أسأل أن يمن على باتمامه واكمله بحسن نظامه وأن لا يجعل كدى فيه هدراً ونصباً بل يثيبني بفضل خيره مكان مثوى ومنقلباً انه ولى كل احسان يفيض على من يشاء من عباده وهو المنان لا اله غيره ولا خير الا خيره ثم انى قد اقتحت الكلام فى ذلك بمقدمة جعلت مدارها على عشرة فصول فتتزل منزلة الاصول وخاتمة فى سند المذهب وعلى الله المعتمد فى بلوغ التكميل وهو حسبتا ونعم الوكيل

* (الفصل الاول) * فى بيان معنى الفقه ومتى يطلق على الانسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن يفتى فأما الفقه فهو مصدر فقه الرجل بمعنى فقهى فان الهاء مبدلة من الهمزة ومعنى فقه الرجل غاص على استخراج معنى القول من قولهم فقهات عينه اذا بخصته بخصاً استخراجت به شحمتها فجعات باطنها

ظاهراً بمعنى الفقه على هذا التأويل انه استخراج الغوامض والاطلاع على أسرار الكلم وأما حد
 الفقيه ففي الاجوبة المسكية للمحافظ ولي الدين العراقي قال قد ذكره الرافي والنووي في الروضة في الوقف
 فقالا انما يصح الوقف على الفقهاء ويدخل فيه من حصل منه شيئاً وان قل وهذا مقتضاه صدق اسم
 الفقيه على من حصل من الفقه شيئاً وان قل وفيه نظر فان الفقهاء جمع فقيه وهو اسم فاعل من فقه
 بضم القاف اذا صار الفقه له سجية وذلك يقتضى انه لابد من تجرعه في الفقه وكثرة استحضاره ومعرفة
 للمآخذ حتى يهتدى الى تخرج ما لا يستحضر النقل فيه فانه لا يصير سجية له الا بذلك وهذا هو الموافق
 لكلام غيرهما من الاصحاب وذكر القاضي الحسين في تعليقه فيما اذا وقف على الفقهاء انه يعطى
 لمن حصل من الفقه شيئاً يهتدى به الى الباقي قال ويعرف بالعادة وقال في تعليقه الاخرى يصرف الى
 من يعرف في كل علم شيئاً فاما من تفقه شهراً أو شهريين فلا وكان مراده بالعلم النوع في الفقه ولذا عبر
 البغوي في التهذيب في الوصية بقوله صرف ان حصل من كل نوع وقال في التمهيد في باب الوصية انه
 يرجع فيه الى العادة وعبر في الوقف بقوله الى من حصل طرفاً وان لم يكن متبحراً فقد روي من حفظ
 أربعين حديثاً عد فقيهاً ولكن كلام الاصوليين يقتضى اختصاص اسم الفقهاء بالمجتهدين فانهم
 عرفوا الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وذكروا انهم
 احتجزوا بقولهم التفصيلية عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية فانه لا يسمى فقيهاً بل تقليداً
 لانه اخذ من دليل اجتهاد في كل مسألة وهو انه اقتناه به المفتي فهو حكم الله في حقه فذلك المفتي
 به حكم الله في حقه وأما الامام فهو الذي يقتدى به في صلح للاقتداء به في علم فهو امام في ذلك العلم
 قال الله تعالى واجعلنا للمتقين اماماً وقال تعالى وجعلنا منهم ائمة يهتدون بأمرنا لما صبروا وأما الصفات
 المعتبرة في المفتي فيعتبر فيه الاسلام والبلوغ والعدالة والتميز وقوة الضبط ثم انه لا يخلو اما أن يكون مجتهداً
 أو مقلداً فاما المجتهد فيعتبر فيه أمور * أحدها العلم بكتاب الله تعالى ولا يشترط العلم بجميعه بل بما يتعلق
 بالاحكام ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب * الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا جميعها بل ما يتعلق
 منها بالاحكام ويشترط أن يعلم منها العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ
 ومن السنة المتواتر والآحاد والمرسل والمتصل وحال الرواة جرحاً وتعليلاً الثالث أفاضل علماء الصحابة
 ومن بعدهم اجماعاً واختلافاً الرابع القياس فيعرف جليبه وخفيه ويميز الصحيح من الفاسد الخامس
 لسان العرب لغة واعراباً لان الشرع ورد بالعربية وهذه الجهة يعرف عموم اللفظ وخصوصه واطرافه
 وتقييده واجاله وبيانه ولا يشترط التجرد في هذه العلوم بل تكفي معرفة جل منها وأما المقلد فهل
 يجوز له الفتوى أم لا ينبغي على أن موت المجتهد هل يخرج من أن يقلد ويؤخذ بقوله أم لا والمسألة
 فيها وجهان أحدهما انه لا يخرج بل يجوز تقليده بعد موته فعلى هذا يجوز تقليد الفتوى بمذهبه بعد
 موته لكن يشترط أن يكون عارفاً بمذهبه متبحراً فيه بحيث يستحضر أكثره ويعرف المظان ويطلع
 على المآخذ حتى يتمكن من تخرج ما لا يجده منصوصاً امامه على قواعده وبحسب الرافي في انه يستوى
 المتبحر وغيره وان العاقل اذا عرف حكم تلك المسألة عن ذلك المجتهد فأخبر به وأخذ غيره به تقليداً
 للميت وجب أن يجوز على الصحيح واعترضه النووي في ذلك فقال هذا ضعيف أو باطل لانه اذا لم يكن
 متبحراً بما ظن ما ليس مذهبه لقصور فهمه وقلة اطلاعه على مظان المسألة واختلاف
 نصوص ذلك المجتهد والمتأخرين والراجح وغير ذلك لاسيما مذهب الشافعي رضي الله عنه لا يكاد يعرف
 ما به من الافراد لكثرة انتشاره واختلاف ناقله في النقل والترجيح فان فرض هذا في مسائل صارت
 كالعلومة علماً قطعياً عن ذلك المذهب فهذا حس محتمل والله أعلم

* (الفصل الثاني) * الفقه في الدين هو الفقه للخمس المذكورة في حديث ابن عمر في الصحيحين بنى

الاسلام على خمس وذلك انها عبادة لله محضة وهي تكملة اسلام المؤمن وما يتفرع منها حاوية شاملة لما تقررت فيه المذاهب أصولا وفروعا في ذلك علم الخلاف بين الفقهاء فان معرفة مذاهبهم بأدلتها فضل والاخذ بها سعة من الله عز وجل وما انتهت المذاهب اليه فان كلا منها اذا أخذها أحد ساغ له ذلك فان خرج من الخلاف بان يأخذ بالاحوط معتمدا ذلك في كل ما يمكنه الخروج من الخلاف فان ورد عليه ما لا يمكنه الخروج من الخلاف فيه ففي مثله اذا وقف المتبع تبع الاكثر كان هو الاول فاما المجتهد فانه اذا ثبت عنده حق بمقتضى ما أدى اجتهاده اليه في مسألة فان فرضه هو ما أدى اليها اجتهاده على أن المجتهد اليوم لا يتصور لاجتهاده في هذه المسائل التي قد تحررت في المذاهب ثمرة لأن الفقهاء المتقدمين قد فرغوا من ذلك فأقوا بما بلغ الاقسام كلها ولا يؤدي اجتهاد المجتهد الا الى مثل مذهب واحد منهم فأما هذا الجدل الذي يقع من أهل المذاهب فانه أرفق بما يحمل الامر فيه بهم أن يخرج مخرج الاعادة والدروس ليكون الفقيه به معيدا محفوظه ودارسا ما يعلمه فاما اجتماع الجمع منهم متجادلين في مسألة مع أن كل واحد منهم لا يطعم في أن يرجع خصمه اليه ان ظهرت حجته ولا هو يرجع الى خصمه ان ظهرت حجة خصمه عليه ولا فيه عندهم فائدة ترجع الى مؤانسة ولا الى استجلاب المودة ولا الى توطئة القلوب لمعى حق بل هو على الضد من ذلك ولا يمارى في انه محدث متجدد

(الفصل الثالث في بيان الاسباب الموجبة للخلاف) قال الحافظ ابن رجب الحنبلي في شرح الاربعين اختلاف العلماء في المسائل التحليلية والتحريرية لاسباب منها انه قد يكون النص عليه خفيا لم ينقله الا قليل من الناس فلم يبلغ جميع حلة العلم ومنها أنه قد ينقل فيه نصان أحدهما بالتحليل والاخر بالتحريم فيبلغ طائفة أحد النصين دون الاخرين فيتمسكون بما بلغهم أو يبلغ النصان معان لا يبلغه التاريخ فيقف لعدم معرفته بالناسخ ومنها ما ليس فيه نص صريح كأنما يؤخذ من عموم أو مفهوم أو قياس فتختلف افهام العلماء في هذا كثيرا ومنها ما يكون فيه أمر أو نهى فتختلف العلماء في حل الامر على الوجوب أو الذنب وفي حل النهى على التحريم أو التزيه وأسابغ الاختلاف أكثر مما ذكرنا قال وقد يقع الاشتباه في الحلال والحرام بالنسبة الى العلماء وغيرهم من وجه آخر وهو ان من الاشياء ما يعلم سبب حله وهو الملك المتيقن ومنه ما يعلم سبب تحريمه وهو ثبوت ملك الغير عليه فالاول لا تزول باخذه الا بتيقن زوال الملك عنه اللهم الا في الابضاع عند من يوقع الطلاق بالشك فيه كذلك اذا غاب على الظن وقوعه كاسحق بن راهويه والثاني لا يزول بتحريمه الا بتيقن العلم بانتقال الملك فيه وأماما لا يعلم أصل ملك كإيجده الانسان في بيته ولا يدري هوله أو لغيره فهذا مشتباه ولا يحرم عليه تناوله لان الظاهر ان ما في بيته ملكه لثبوت يده عليه والورع اجتنابه ومن هذا أيضا ما أصله الاباحة كطهارة الماء والثوب والارض اذا لم يتيقن زوال أصله بخور استعماله وما أصله الحظر كالابضاع ولحوم الحيوان ولا يحل الا بتيقن حله من التذكية والعقد فان تردد في شيء من ذلك لظهور سبب آخر يرجع الى الاصل فبنى عليه فما أصله الحرمة على التحريم ويرجع فيما أصله الحل فلا ينجس الماء والثوب والارض بمجرد ظن النجاسة وكذلك البدن اذا تحقق طهارته وشك هل انتقض بالحدث عند جهو ر العلماء خلافا لما لك وجه الله اذا لم يكن قد دخل في الصلاة فان وجد سبب قوي يغلب معه على الظن بنجاسة ما أصله الطهارة فهذا محل اشتباه بين العلماء من رخص فيه أخذ بالاصل ومنهم من كرهه تنزيها ومنهم من حرمه اذا قوى ظن النجاسة وترجع هذه المسائل وشبهها الى قاعدة تعارض الاصل والظاهر فان الاصل الطهارة والظاهر النجاسة وقد تعارضت الادلة في ذلك وكل من القائلين بالطهارة والنجاسة استدلوا بدلائل من السنة قد بسطت في مواضعها قال وقد يقع الاشتباه في الحكم لكون الفرع مترددا بين أصول تحذبه كتحريم الرجل زوجته فان هذا متردد بين تحريم الظاهر الذي ترفعه الكفاة الكبرى وبين الواحدة بانقضاء عتقها

الذي تباح معه الزوجة بدون زوج واصابة وبين تحريم الرجل عليه ما احله الله له من الطعام والشراب الذي لا يحرمه وانما يوجب الكفارة الصغرى أو لا يوجب شيئاً على الاختلاف في ذلك فمن هنا كثرت الاختلاف في هذه المسئلة فمن الصحابة فمن بعدهم والله أعلم اهـ وألف الامام أبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسي كتاباً في معرفة الأسباب الموجبة للخلاف الواقع بين الأئمة في آرائهم قال فيه انه عرض ذلك لاهل ملتئمان ثمانية أوجه كل ضرب من الخلاف متولده منها ومتفرع عنها * الأول اشتراك الالفاظ والمعاني * الثاني الحقيقة والمجاز * الثالث الافراد والتركيب * الرابع الخصوص والعموم * الخامس الرواية والنقل * السادس الاجتهاد فيما لا نص فيه * السابع النسخ والمنسوخ * الثامن الاباحة والتوسيع ثم ذكر لكل نوع من هذه الانواع أمثلة تبين المقصود وهما أنا اختصر لك خلاصة ما في ذلك الخطاب قال رحمه الله * (الباب الأول في الخلاف العارض من جهة اشتراك الالفاظ واحتمالها للتأويلات الكثيرة) *

هذا الباب ينقسم ثلاثة أقسام أحدها اشتراك في موضوع اللفظة المفردة * والثاني اشتراك في أحوالها التي تعرض اليها من اعراب وغيره * والثالث اشتراك يوجب تركيب الالفاظ وبناء بعضها على بعض فالاشتراك العارض في موضوع اللفظة المفردة نوعان اشتراك يجمع معان مختلفة متضادة واشتراك يجمع معان غير مختلفة غير متضادة فالأول كالقراءة ذهب الحجازيون من الفقهاء الى انه الطهر وذهب العراقيون الى انه الحيض ولكل منهما شاهد من الحديث والائمة وأما اللفظ المشترك الواقع على معان مختلفة غير متضادة فنحو قوله تعالى انما يحارء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً الآية ذهب قوم الى ان أو هذا التخيير فقالوا السلطان مخير في هذه العقوبات بان يفعل بقاطع السبيل أم يشاء وهو قول الحسن وعطاء بن وهب قال ما لك وذهب آخرون الى ان أو هذا التفصيل والتبعض فمن حارب وقتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطع يده ورجله وهو قول ابن مجاز وحجاج بن ارطاة عن ابن عباس وبه أخذ الشافعي وأبو حنيفة وأما الاشتراك العارض من قبل اختلاف الكامنة دون موضوع فيقول تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد قال قوم مضارة الكاتب ان يكتب ما لم يعلم عليه ومضارة الشهيد ان يشهد بخلاف الشهادة وقال آخرون مضارتهما ان يمنعا من استقلالهما ويكلفا الكتابة والشهادة في وقت يشق ذلك عليهما وانما أو جب هذا الاختلاف أن قوله تعالى ولا يضار يحمّل ان يكون تقديره ولا يضار ويقع الرأى فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد مفعولاً بجملة يسم فاعلها ما وهكذا كان يقرأ ابن مسعود باظهار التضعيف وقع الرأى ويحمّل ان يكون تقديره لا يضار بكسر الرأى فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد فاعلين وهكذا كان يقرأ ابن عمر باظهار التضعيف وكسر الرأى وأما الاشتراك العارض من قبل تركيب الكلام وتناقض بعض الالفاظ على بعض فان منه ما يبدل على معان مختلفة متضادة ومنه ما يبدل على معان مختلفة غير متضادة فمن النوع الأول قوله تعالى وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء التي لا توفونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكوهن قال قوم معناه وترغبون في نكاحهن لما لهن وقال آخرون انما أراد وترغبون عن نكاحهن لئلا ممتن وقلة ما لهن ولكل من القولين شاهد في كلام العرب وله أمثلة كثيرة في القرآن وكلام العرب وأما التركيب الدال على معان مختلفة غير متضادة فكقوله تعالى وما قتلاه يقيناً فان قوما يرون الضمير في قتله عائداً الى المسيح عليه السلام وقوما يرونه عائداً الى العلم المذكور في قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن فيجعلونه من قول العرب قتلت الشيء علماً

(الباب الثاني في الخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز) *

اعلم ان المجاز ثلاثة أنواع نوع يعرض في موضوع اللفظة المفردة ونوع يعرض في أحوالها المختلفة عليها من اعراب وغيره ونوع يعرض في التركيب وبناء بعض الالفاظ على بعض ولكل منها أمثلة كثيرة وأما

العارضان فهما من قبل أحوالها فكقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وانما المراد بل مكرهم بالليل والنهار
وتقول العرب بنهارك صائم وليلك نائم وأما العارضان من طريق التركيب وبناء بعض اللفاظ على بعض
فكقولهم امر برد بصيغة الخبر والعكس والايجاب برد بصيغة النفي وبالعكس والمدح برد بصيغة الذم
وبالعكس والتقليل برد بصيغة التكثير وبالعكس ونحو ذلك من أساليب الكلام التي لا يقف عليها
الامن تحقق بعلم اللسان ولكل منها أمثلة ومن طريق الجواز العارض من طريق التركيب اي قاعهم
ذوات المعاني على السبب ومرادهم السبب تارة وتارة يقعونها على السبب وانما يفعلون هذا التعليق
أحدهما بالآخر ولهما أمثلة

(الباب الثالث في الخلاف العارض من جهة الافراد والتركيب)

من ذلك ان الآية ربما وردت غير مستوفية الغرض المراد من التعبد ووردت تمام الغرض في آية أخرى
وكذلك الحديث فربما أخذ بعض الفقهاء بمفرد الآية أو بمفرد الحديث وبني آخرياسة على جهة
التركيب بين الآيات المتفرقة والاحاديث المتعارضة وبناء بعضها على بعض بان يأخذ بمجموع آيتين أو
بمجموع حديثين أو بمجموع آيات أو بمجموع أحاديث فيفرضي الحال الى الاختلاف أو الى التناقض
فربما أحل أحدهما ما يحرمه الآخر وربما أفضى الى اختلاف العقائد فقط أو الى الاختلاف في
الاسباب فقط فركبوا القياسات وخالفهم آخرون فقرأوا الأخذ بظاهر اللفاظ فنشأ من ذلك نوع آخر
في الخلاف وقد ترد الآية والحديث بلفظ مشترك يحتمل تأويلات كثيرة ثم ترد آية أخرى أو حديث
آخر بتخصيص ذلك اللفظ المشترك وقصره على بعض تلك المعاني دون بعض

(الباب الرابع في الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص)

هذا الباب نوعان أحدهما يعرض في موضوع اللفظة المفردة والثاني في التركيب فالأول نحو قوله
تعالى ان الانسان لفي خسر وفي الحديث الكافرياً كل في سبعة امعاء وقد يأتي من هذا الباب في القرآن
والحديث اشياء متفق الجمع على عمومها أو على خصوصها وأشياء يقع فيها الخلاف في العموم الذي لم
يختلف فيه قوله تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم وقوله صلى الله عليه وسلم الزعيم غارم والبيئة على المدعى
واليمين على المدعى عليه وفي الخصوص الذي لم يختلف فيه قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد
جمعوا اليكم وقد يأتي في هذا الباب ما موضوعه في اللغة على العموم ثم تخصصه الشريعة كالمتعة

(الباب الخامس في الخلاف العارض من جهة الرواية)

اعلم انه تعرض للحديث على فتحيل معناه فربما أوهمت فيه معارضة بعضه ببعض وربما ولدت فيه
اشكالا يجوز العلماء الى طلب التأويل البعيد وهي ثمانية أولها فساد الاسناد والثانية من جهة
نقل الحديث بالمعنى والثالثة من جهة الجهل بالاعراب والرابعة من جهة التصريف والخامسة من جهة
اسقاط شيء من الحديث لا يتم المعنى الآية السادسة ان ينقل الحديث ويغفل نقل السبب الموجب
له والسابعة ان يسمع المحدث ويفوته سماع بعضه والثامنة نقل الحديث من الصحف دون لقاء الشيوخ
ولكل منها أمثلة

(الباب السادس في الخلاف العارض من قبل الاجتهاد والقياس)

وهو نوعان أحدهما الخلاف الواقع من المنكرين للقياس والمثبتين له والثاني خلاف يعرض بين أصحاب
القياس في قياسهم كاختلاف الشافعية والحنفية والمالكية ونحوهم وهذا الباب شهر الذكر

(الباب السابع في الخلاف العارض من قبل النسخ)

وهو نوعان أحدهما خلاف يعرض بين من أنكر النسخ ومن أثبته وأثبت النسخ هو الصحيح والثاني
بين القائلين به وهو ثلاثة أقسام أحدها الخلاف في الاخبار هل يجوز فيها النسخ كما يجوز في الامر

والنهي أم لا والثاني اختلافهم هل يجوز أن تنسخ السنة القرآن أم لا والثالث اختلافهم في أشياء من القرآن والحديث فذهب بعضهم إلى أنها نسخت وبعضهم إلى أنها لم تنسخ
 * (الباب الثامن) * الخلاف العارض من جهة الإباحة والتوسيع كالخلاف الناس في الأذان والتكبير على الجنائز وتكبير التشريق وجوب القراءة السبع وتحذير هذه أسباب الخلاف الواقع بين الأئمة وقد اختصرت الكتاب على وجه جميل ينتفع به أهل التحصيل ولم أطل في ذكر الأمثلة التي أوردها لئلا تطول مقدمة هذا الكتاب والله أعلم بالصواب

* (الفصل الرابع) * الخلاف الواقع بين الناس في الأديان والمذاهب قال أبو القاسم الراغب في كتاب المذاهب جميع الاختلافات بين أهل الأديان والمذاهب على أربعة مراتب الأولى الخلاف بين أهل الأديان النبوية وبين الخارجين عنها من الثنوية والذهرية وذلك في حدوث العالم وفي الصانع تعالى وفي التوحيد والثانية الخلاف بين أهل الأديان النبوية وبعضهم مع بعض وذلك في الأنبياء كالخلاف المسلمين والنصارى واليهود والثالثة الاختلاف المختص في أهل الدين الواحد بعضهم مع بعض في الأصول التي يقع فيها التبديع والتفجير كالاختلاف في شيء من صفات الله تعالى وفي القدر والاختلاف المحسمة الرابعة الاختلاف المختص بأهل المقالات في فروع المسائل كالخلاف الشافعية والحنفية فالاختلاف الأول يجري مجرى متنافيين في مسألتين كما أخذ طريق المشرق وأخذ طريق المغرب وأخذ طريق ناحية الشمال وأخذ طريق ناحية الجنوب والثاني يجري مجرى أخذ نحو المشرق وأخذ نحو أوسرة فهو وإن كان أقرب من الأول فليس يخرج أحدهما أن يكون ضالاً لا بعيداً والثالث جار مجرى أخذ جهة واحدة ولكن أحدهما سالك المنهج والآخرون تارك المنهج وهذا التارك للمنهج ربما يبلغ وإن كان يطول عليه الطريق والرابع جار مجرى جماعة سلكوا منهجاً واحداً لكن أخذ كل واحد شعبة غير شعبة الآخر وهذا هو الاختلاف المحمود لقوله صلى الله عليه وسلم الاختلاف في هذه الأمة راحة للناس ونحوه نظير من قال كل مجتهد في الفروع مصيب ولا جمل الفرق الثلاث أسرنا أن نستعبد بالله ونتضرع إليه بقوله أهدنا الصراط المستقيم وقال وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم

* (الفصل الخامس) * في ذكر أشياء من أصل الفقه على طريقة المتقدمين اعلم أن الفقه يشتمل على واجب ومنسوب إليه ومباح ومحظور ومكروه فالواجب ما تناول تاركه الوعيد والمنسوب إليه ما فعله فضل ولائم في تركه والمباح ما أطلق للعبد والمحظور المحرم والمكروه ما تركه فضل وفي الكلام حقيقة وفيه المجاز والأمر صيغة تقتضي الوجوب والفرض هو الواجب عند الشافعي رضي الله عنه وعند أبي حنيفة وأحمد رضي الله عنهما الواجب لازم والفرض الزم والتعميم في أقل الجمع فصاعداً فإذا عرف بالالف واللام فهو تعميم نحو المسلمين وكذلك أن كان بصيغة الواحد أن كان للجنس فنحو قوله تعالى إن الإنسان لفي خسر ولا يعم شيء من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم إلا بدليل والتخصيص تعيين البعض دون الكل والنطق إذا ورد على سبب تعلق به كيف وقع والنسخ الرفع ولا يجوز إلا على ما تناول تكليف الخلق ويجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة ولا يشترط بالاجماع ولا بآقياس وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم شرع وكذلك إقراره والعصاة كلهم عدول والذين اتبعوهم بإحسان ولا يجوز رواية الحديث بالمعنى إلا عند البعض للعالم دون غيره ويرجع الخبر على الخبر بفضل روايته واجماع المسلمين من المجتهدين حجة في الشرع وقول العصاة مقدم على القياس والقياس حل الفرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما ويحج به في جميع الأحكام الشرعية وقد سماه الفقهاء قياساً على قياس دلالة وقياس شبه ويشتمل القياس على أربعة أشياء على الأصل والفرع والعلة والحكم والاستحسان

عند أبي حنيفة أصل والتقليد قبول القول من غير دليل وذلك سائغ للعالم ولا يجوز في أصل الدين ولا فيما نقل نقلا عاما كعدد الصلوات والعالم لا يسوغ له التقليد وحكى عن أحمد جوازه والمجتهد من عرف طرق الاحكام من الكتاب والسنة وموارد الكلام ومصادره ومجازه وحقيقته وعامه وخاصة وناسخه ومنسوخه ومطلقه ومقيدته ومفسره وبجمله ودليله ومن أصول العربية ما يوضح له المعاني واجماع السلف وخلافهم وعرف القياس وما يجوز تعليقه من الاصول مما لا يجوز وما يعلل به وما لا وترتيب الادلة وتقديم اولها ووجوه الترجيح وكان ثقة ما مؤنا قد عرف بالاحتياط في الدين فاذا اجتمعت هذه الشروط في انسان ساع له الاجتهاد والحق في أصول الدين في جهة واحدة والفروع كذلك الا أن الحرج موضوع عن المجتهد المخطئ فيها بل له آجر واحد في الخطأ وفي الاصابة أجران والقولان من العقبة في مسئلة واحدة اشعار منه بدين منعه أن يحتم حتى يعلم فيكون لمن بعده الاجتهاد فيها فاما اذا تقدم تاريخ أحد القولين فالعمل على الآخر فهذه أصول الفقه على طريق الاقتضاب

(الفصل السادس) قال أبو العباس أحمد بن أحمد بن عيسى الشهير بزروق في شرح قواعد العقائد للمصنف العلم اما أن يكون معقولا كالحساب فبرهانه في نفسه واما أن يكون منقولا كاللغة والحديث فهو موقوف على أمانة صاحبه واما أن يكون مركبا منهما كالفقه والتصوف فيغلب ثابته النقل فيه فيستترط فيه العلم والعدالة كما قيل ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم فوجب معرفة من يؤخذ عنه بأوصافه المعبرة في ذلك ومن ظهرت مرواته علما ودينا لاحتياج الى تعريف به لكنه كمال فيه والامام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي مصنف هذا الكتاب رحمه الله تعالى من هذا النوع حتى يلقب بحجة الاسلام وسيف السنة وهو في الفقه وأصوله وأصول الدين حجة اجاعا وفي التصوف شهيد له الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه بالصديقية العظامي وقد قيد وكتب وألف في علوم ٧ ثمانية نحو ما من سبعين تأليفا مرذكرها في شرح خطبة كتاب العلم أكبرها تأليفا وأكثرها نفعا هذا الكتاب المسمى بالاحياء قيل كتبه في ألف يوم وكان يختم مع كتبه كل يوم ختمتين فنفع الله به الخاص والعام وكان اماما مبرزا من أصحاب الوجوه والراجح في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه وكتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز تدل على غزارة علمه في فقه المذهب واتساع نظره وفهمه وأما ما أورده في هذا الكتاب فهو خلاصة كتبه الثلاثة مع زيادة واختيارات في بعض الوجوه مع كمال الاختصار حتى قيل لو عدت كتب مذهب الشافعي لاستخرج المذهب من الاحياء

(الفصل السابع) في بيان أن الشافعية الآن وقبل الآن عبال على كتبه اعلم انه رحمه الله تعالى ألف في المذهب كتابه البسيط أحاط فيه بمذهب الشافعي رضي الله عنه ثم اختصره فسماه الوسيط ثم اختصره فسماه الوجيز وقد تلقت الامة هذه الكتب الثلاثة بالقبول والاقبال على مدارستها وشرح ألفاظها والعمل بما فيها وسمى هذه الاسماء اقتداء بابي الحسن الواحدي فانه سمي تفاسيره الثلاثة كذلك وقد تقدمت الإشارة اليه في مقدمة كتاب العلم فأما البسيط فقد اختصر فيه كتاب شيخه امام الحرمين نهاية الطالب في دراسة المذهب وزاد عليه في المسائل والفروع وأما الوسيط فشرحه تلميذه محمد بن يحيى الخبوشاني في ثلاثين مجلدا وسماه المحيط وابن الرفعة في ستين مجلدا وسماه الطالب والنجم القموني وسماه البحر المحيط ثم لخصه وسماه جواهر البحر وجعفر بن يحيى التزمتي ومحمد بن عبد الخاكم وأبو الفتوح العجلي والعز المدلجي وابن أبي الدم وابن الاستاذ الحلبي وأبو الفضل القزويني ويحيى بن أبي الخير الجيني وغيرهم وأما الوجيز فشرحه الفخر الرازي والسراج الرموي وأبو حامد الاربلي وأبو حامد الجاجري وأبو القاسم الرافعي شرحين الكبير والصغير واختصر النووي شرحه الكبير وسماه الروضة فاتتقلت رغبات العلماء اليه فشرحوه واختصروه وحشوه وصار مدار المذهب عليه ومن

اختصره الشرف ابن المقرئ البيني وسماء الروض وعليه مدار الشافعية باليمن ٧ وشيخ الاسلام زكريا وسماء كذلك الروض وعليه مدار الشافعية بمصر ومن كتب الشافعية المحرر لابي القاسم الرافعي أورد فيه خلاصة ما في كتب الغزالي الثلاثة وقد شرحه الشهاب الحصكفي والتاج الاصفهاني والعلاء الباجي واختصره الامام النووي وسماء المنهاج فانتقلت رغبات الطالبين اليه فشرحه التقي الدين بكي والشمس القاياني والشهاب الاذري وسماء القوت والمجد النكلوي وابن الملقن ثلاثة شروح والشهاب الافقهسي والجمال الاسنوي والنور الاردبيلي والسراج البلقيني والشرف الغزي والجلال النصيبي والحافظ السيوطي والشمس المارديني وشيخ الاسلام زكريا والكمال الدميري والبدر بن قاضي شعبة وابن قاضي عجلون وأبو الفتح المراغي وغيرهم ومن اختصره شيخ الاسلام زكريا وسماء المنهاج ومن شرح المنهاج أيضا الشهاب الرملي والخطيب الشربيني وابن حجر المصكي وعلى هذه الاربعة أعني المنهاج وشرح الرملي والشربيني وابن حجر مدار المذهب في مصر وأقطارها على كتاب الرملي وفي الحرمين واليمن على كتاب ابن حجر ومن جمع بين شرح الرافعي والروضة البدر الزركشي وسماء الخادم وعلق عليه السيوطي وسماء تحصيل الخادم ومن علق على الروضة الجلال الاسنوي وسماء المهمات وهو كتاب جليل القدر خدمه العلماء منهم الشريف عز الدين الحسيني وسماء تمة المهمات ومنهم الشهاب الافقهسي وسماء التعقبات ومنهم الحافظ العراقي وسماء مهمات المهمات ومنهم الشهاب الاذري ومنهم السراج البلقيني وسماء معرفة الملأ ومنهم السراج البيني المعروف بالفتي وسماء تلخيص المهمات واختصره آخرون منهم أحمد بن موسى الوكيل والشرف الغزي والشهاب الغزي والتقي الحصني وابن قاضي شعبة وآخرون وقد ظهر بما تقدم أن اعتماد المدرسين الآن على كتب شيخ الاسلام زكريا ومدارها على كتب الامامين الرافعي والنووي ومدارها على كتب الامام أبي حامد الغزالي فهو امام المذهب والشافعي الثاني رحمه الله تعالى وقدس سره

(الفصل الثامن) في معرفة اصطلاح هذه الكتب وهو أمر مهم اذ به يقع الفهم والتفهم وبه يتصور التعلم والتعليم وفيه ما يخص وما يعم ومن أهم المهمات معرفة ألفاظ يستعملونها في الاختيار والترجيح لبعض الاقوال والوجوه اصطلاحا فلا بد من التعرض لها ليكون الناظر على بصيرة وتلك الالفاظ هي قول الأئمة الأصح والأظهر والصحيح والظاهر والاقبس والاشبه والاقرب والاشهر والمتشابه والاحوط والارجح والراجح وقولهم ظاهر المذهب أو المذهب كذا ورجح بالبناء للمفعول ورجح المعبرون والجديد ونحن نفسر هذه الالفاظ تعريفا وتميلا على ما أورده التاج الاصفهاني في كشف تعليل المحرر قال الأصح أعلى مرتبة من السكك ومقابله الصحيح فالأصح ما أقوى صحته أصلا وجامعا أو واحدا منهما من القولين أو الوجهين أو الاقوال أو الوجوه كقول الرافعي في المحرر المستعمل اذا بلغ قلتين فأصح الوجهين أنه يعود ظهورا قياسا على الماء النجس والثاني لا يعود قياسا على المأورد فالقياس الثاني صحيح والاول أصح للمجانسة والجلاء وعروض ما يخرج عن حقيقة والامام أبو حامد الغزالي عبر عنه في كتبه بأقبس الوجهين لقوة قياسه أصلا وجامعا ولأنه أقبس بأصل المذهب ثم الاظهر أعلى من الصحيح والظاهر وهو ما أقوى ظهورا أصله وعلته أو واحد منهما كذلك ومقابله الظاهر كقول الرافعي في المحرر اذا اشتبه ماء وبول وماء ورد لم يجتهد على أظهر الوجهين فالقول بعدم الاجتهاد أظهر أصلا وعله لعدم اعتضاد كل واحد بأصل ظاهر وكون الاجتهاد اتباع ظن ناشئ من دليل وأمانة عند عروض ما على أصل أحد الشئتين أو وصفه والقول بالاجتهاد ظاهر علة بناء على وجود الامارة في السكك وكما لتفسير بالتراب المطروح فالظاهر أنه مطهر لأن التراب أحد الطهورين اذا لم يكن مقويا لم يكن مضعفا والشارع قد اعتبر تقويته كإثبات التعخير وجعله غير مطهر قياسا على الزعفران من حيث أن كل واحد منهما

مستغنى عنه طاهر لكن ليس مثل الأول ويقع كل من الاظهر والاصح موضع الآخر لقرب معناهما في كلام الائمة والصحيح ماصح أصلاً وجامعاً أو واحداً منهما كذلك من القولين أو الأقوال أو الوجهين أو الوجوه ومقابلته الفاسد كلاً أو بعضاً كقول الرافعي في المحرر في باب التيميم فان لم يكن عليه سائر غسل الصحيح والصحيح انه يتيميم لمكان الجراح لبقاء الحدث فالقول بغسل الصحيح من غير تيميم ورجاؤه الترتيب بين غسل الصحيح والتيميم فاسد لوجه له بل اللازم أحد الأمرين غسل الصحيح والتيميم للجراحة أو الاكتفاء بالتيميم والترتيب بين عضوين لعضو واحد والظاهر هو ما ظهر أصلاً وعلة أو واحداً منها كذلك ومقابلته الخفي كلاً أو بعضاً كقول الرافعي في المحرر في آنية الذهب والفضة الظاهر لا يجوز اتخاذ قياساً على آلات الملاهي وهذا قياس ظاهر وأما كونه لا يحرم اتخاذها كما في الوجه الثاني خفي فان علمه جمع المال المتفرق وحفظه وكون جمع المال وحفظه سبباً لحل اتخاذ حرام أمر خفي غير مناسب للحكم واستعمال كل من الظاهر والصحيح مقام الآخر تساهل وإن كان كل واحد منهما يقرب معنى الآخر لكن استعمالهما مقام الاظهر والاصح خطأ لا يليق بالمحصلين والافقيس ما قوى قياسه أصلاً وجامعاً أو واحداً منهما كذلك وبهذا المعنى قد يستعمل في موضع الاظهر والاصح إذا كان الوجهان أو القولان متقاربين كما أشرنا إليه قريباً في مسألة المستعمل إذا بلغ قلتي من تعبير المصنف وقد يستعمل بمعنى الاقيس بكلام الشافعي أو بمسائل الباب كقول الرافعي في المحرر في باب السلم والاقيس تجوز في المصبوغ بعد التسج والوجه الآخر لا يجوز لجهل مقدار الصبغ واختلاف الغرض به فالذي أقرب قياساً الى كلام الاصحاب في الباب هو الوجه الأول لكون الثاني مردوداً بأنه لو صح لماصح في المنسوج بعد الصبغ لوجود العلتين فيه وبهذا المعنى يستعمل موضع الاشبه ويقابله الشبيه لان الاشبه ما قوى شبهه بكلام الشافعي أو بكلام أكثر اصحابه أو معظمهم وليس المراد انه قياس شبه أو قياس علة المشابهة كقول الرافعي في المحرر في الاواني والاشبه انه لا فرق بين أن يكون الضربة في محل الشرب والاستعمال أو غيره أراد الاشبه بكلام الشافعي وفي تعجيل الزكاة قال والاشبه اعتبار بقيمة يوم القبض أراد الاشبه بكلام الاصحاب وأصل المذهب والارج مارج جانبه أصلاً وعلة على مقابله وهو الراجح كما يقال في ثمن ما يباعه القاضى من مال المفلس إذا خرج مستحقا بل يضارب المشتري مع الغرماء أو يتقدم عليهم فيه قولان أرجحهما التقدم على مصالح الجرح من أجر الكمال والدلال وغيرهما والمضاربة قياساً على سائر الديون لانه دين تعلق بذمته لكن قياس التقدم أرجح لانه معقول المعنى اذ عدمه يؤدي الى عدم الرغبة في شراء متاعه فيؤدي الى اضرار كثير ومقابلته الراجح ثم الترجيح ان كان قويا بصح استعمال الاصح مقامه واستعمال الصحيح مقام الراجح وان لم يكن في الغاية فيصح ايقاع الاظهر والظاهر مقامهما والاحوط ما يلوح الى علة أقوى كما إذا كان القولان أو الوجهان قريبين معنى واعتباراً وقياساً لكن في أحد الجانبين تلويح الى نص من الشارع أو تعميم نص رعاية لذلك يقول والاحوط كقول الرافعي في المحرر في تزويج الامة اذا كان تحت حرة لا تصلح للاستمتاع الاحوط المنع لعموم قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طويلاً لان كلاماً من الجانبين اعتبره جماعة من معظم الاصحاب من الفريقين ويصح استعمال الاصح والارجح مكانه لاقتضاء مقام كل قوة والاقتضاء ما قوى اعتباره وهذا أدى في درجة من الذي تقدم فيريد بالاقرب الاقرب بالاعتبار أو بأصل المذهب أو بكلام أكثر العلماء كقول الرافعي في المحرر في الوصية بحج التطوع وان أطلق فأقرب الوجهين انه يحج من الميقات لانه الاقرب الى الاعتبار كما في النرض فان الاصل في الاطلاق الحمل على أقل الدرجات والثاني من بلده اذ هي الغالب في النهوض والتجهز للحج ولا شك ان هذا بعيد اذ قد يكون البلد بعيداً كما في أقصى الشرق أو الغرب فيؤدي الى مشقة وارتكاب محظورات كثيرة ويجوز استعمال الراجح مقامه وكذا استعمال الصحيح ان كان الوجه

الاخر فاسدا أو مقدوحا والاشهر مقابلة المشهور وهو ما قوى اعتبار كونه في المذهب واشتهر انه منه
كقوله في مسئلة الميزان وان سقط الكل فالواجب نصفه على الاشهر أي من الوجهين أو القولين توزيعا
على ما حصل من مباح مطلق ومباح بشرط سلامة العاقبة والثاني يوزع على ما في الداخل والخارج
فيجب قسط الخارج ثم بعد ذلك فالاعتبار اما بالوزن عند بعض وبالساحة عند بعض آخر والثاني
مشهور من المذهب لكن الاول أشهر اعتبارا في المذهب ويجوز استعمال الاظهر مقامه عند ظهور
علمه كفي الصورة المذكورة وقولهم في المذهب أو الظاهر من المذهب أو المذهب الظاهر فعند النص
والظاهر من النص أو النص الظاهر فالاول لا يلزم أن يكون في مقابلة شيء والثاني والثالث يكون في
مقابلتهما اما نص خفي أو فاسد أو وجه قوي أو فاسد كقوله في سجود السهو اذا لم يسجد الامام فظاهر
المذهب أي ظاهر النص أن المأموم يسجد لان سجوده لاسره لسهو الامام ومتابعته للمتابعة فقط
ومذهب البويطي والمزني انه لا يسجد لانه يسجد لمتابعة الامام فقط وهذا ضعيف جدا بل قريب من
الفاسد واذا كان الجانبان متساويين علة أو قياسا يقول رجح بالبناء للمفعول واذا كان ترجح جانب
التصحيح ضعيفا ينسب الفعل الى الفاعل الظاهر صريحا فيقول رجح المرجحون وقد يستعمل ينبغي
و راد به الوجوب وقد يراد به التنبؤ والادب والجواز ولا ينبغي في مقام الحرمة والكراهية ولفظ
الاحتياط للجواب وللندب وقال الرافعي في شرح الوجيز في باب التيم قولهم في المسئلتين قولان بالنقل
والتخريج معناه اذا ورد نصان عن صاحب المذهب مختلفان في صورتين متشابهتين ولم يظهر بينهما ما يصلح
فارقا فالاصحاب يخرجون نصه في كل صورة من الصورتين في الصورة الاخرى لاشتراكهما في المعنى
فيحصل في كل واحدة من الصورتين قولان منصوص ومخرج المنصوص في هذه هو المخرج في تلك
والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه فيقولون فيهما قولان بالنقل والتخريج أي نقل المنصوص من
هذه الصورة الى تلك الصورة ومخرج فيها وكذلك بالعكس ويجوز أن يراد بالنقل الرواية ويكون المعنى
في كل واحد من الصورتين قول منقول أي مروى عنه وآخر مخرج ثم الغالب في مثل ذلك عدم
اطباق الاصحاب على هذا التصرف بل ينقسمون الى فريقين منهم من يقول به ومنهم من يأتي
ويستخرج فارقا بين الصورتين بسند اليه افتراق النصين اه قال النووي في مقدمة شرح المهذب وفي
الروضة في القضاء والاصح أن القول المخرج لا ينسب للشافعي لانه وبما لوروجع فيه ذكر فارقه وقال
النووي في المنهاج وحجت أقول الجديد فالقديم بخلافه أو القديم أو في قول قديم فالجديد بخلافه قال الخطيب
الشريبي في شرحه الجديد ما قاله الشافعي بمصر تصنيفا أو افتاء ورواته البويطي والمزني والربيع المرادي
وحمله و بنس بن عبد الاعلى وعبد الله بن الزبير الجدي وابن عبد الحكم وغيرهم والثلاثة الاول
هم الذين تصدوا لذلك وقاموا به والباقيون نقلت عنهم أشياء محصورة على تفاوت بينهم والقديم ما قاله
بالعراق تصنيفا وهو الحجة أو أفتى به ورواته جماعة أشهرهم الامام أحمد والزعفراني والكرائيسي وأبو ثور
وقد رجع الشافعي عنه وقال لا أجعل في حل من رواه عني وقال الامام لا يحل عد القديم من المذهب وقال
الماوردي في أثناء كتاب الصداق غير الشافعي جميع كتبه القديمة في الجديد الا الصداق فانه ضرب على
مواضع منه وزاد مواضع اما ما وجد بين مصر والعراق فالتأخر جديد والمتقدم قديم واذا كان في المسئلة
قولان قديم وجديد فالجديد هو المعمول به الا في مسائل بسيرة نحو السبعة عشر أفتى فيها بالقديم قال
بعضهم وقد تتبع ما أفتى فيه بالقديم فوجد منه مصاعليه في الجديد أيضا وان كان فيها قولان جديدا
فالعامل بالآخرهما فان لم يعمل فيما رجحه الشافعي فان قالهما في وقت واحد ثم عمل بأحدهما كان
ابطالا لا آخر عند المزني وقال غيره لا يكون ابطالا بل ترجيحا وهذا أولى وانفق ذلك للشافعي في نحو ست
عشرة مسئلة وان لم يعلم هل قالهما معا أو مرتبا لزم البحث عن أرجحهما بشرط الاهلية فان أشكل توقف

فيه ونبه في شرح المذهب هنا على شيئين أحدهما أن اقتناء الاصحاب بالقديم في بعض المسائل مجمل على أن اجتهادهم أداهم إلى القديم لظهور دليله ولا يلزم من ذلك نسبه إلى الشافعي قال وحيد بن زبير في إنبأ أهل التخرج يتبعون عليه العمل والفتوى بالجديد ومن كان أهلاً للتخرج والاجتهاد فالمذهب يلزمه اتباع ما اقتضاه الدليل في العمل والفتوى به ميبنا أن هذا رأيه وأن مذهب الشافعي كذا وكذا قال وهذا كما في قديم لم يعضده حديث صحيح لا معارض له فإن اعتضد بدليل فهو مذهب الشافعي فقد صح أنه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي الثاني أن قولهم القديم مرجوع عنه وليس بمذهب الشافعي مجمله في قديم نص في الجديد على خلافه أما قديم لم يتعرض في الجديد لما وافقه ولا ما يخالفه فإنه مذهبه والله أعلم

(الفصل التاسع) * في ذكر أصحاب التخرج والوجوه من المفتين وتفاوت درجاتهم باختلاف الإعمار وقد تقدم شيء من ذلك في الفصل الأول من هذه الفصول العشرة وبقى منه ما تشد الحاجة إليه من ذلك ما نقل الشهاب أحمد بن محمد الهائم الشافعي في كتابه زهرة النفوس نقلا عن ابن الصلاح ما حاصله المفتون قسمان مستقل وغيره والثاني هو المنتسب إلى أئمة المذاهب المتبوعة وله أربعة أحوال أحدها أن لا يكون مقلدا لأمامه لا في المذهب ولا في دليله لا تصافه بصفة المستقل وإنما ينسب إليه لساؤك طريقته في الاجتهاد ودعوى انتفاء التقليد عنهم مطلقا لا يستقيم ولا يلائم المعلوم من حالهم أحوال أكثرهم ثم فتوى المفتي في هذه الحالة كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الاجماع والخلاف قال الأذري وهذا شيء قد انطوى من زمان الحالة الثانية أن يكون مقيدا في مذهب أمامه مستقلا بتقرير أصوله بالدليل غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول أمامه وقواعده ولا يعزى عن شوب تقليد له لاختلافه ببعض أدوات المستقل وهذه صفات أصحاب الوجوه وعليها كان أكثر الأئمة والاصحاب الحالة الثالثة أن لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظا لمذهب أمامه عارف بأدلته قائم بتقرير ما يصور ويحرر ويقرر ويهمل وزين وبرج لكن قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب أو الارتياض في الاستنباط أو معرفة الأصول ونحوها وهذه صفة كثير من المتأخرين إلى آخر المائة الرابعة الذين رتبوا المذهب وحريه وصفوا من تصانيف فيها معظم اشتغال الناس اليوم ولم يلحقوا الذين قبلهم في التخرج الحالة الرابعة أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والشكالات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسه فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص أمامه وتقرير المجتهدين فيه وما لا يجده منقولاً أن وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بكبير فكره لافرق بينهما جاز الحاقه به والفتوى به وهكذا ما يعلم اندراجهم تحت ضابط عهد في المذهب وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى فيه قال وينبغي أن يكتفى في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه ويمكن لدرأته من الوقوف على الباقي على قريب فهذه أصناف المفتين قال ابن الهائم وليت ابن الصلاح أثبت حالة خامسة على طريق الرخصة بحسبهم أهل هذا العصر وقصور قواهم عن بلوغ هذه الرابعة والافتكاك كد نجد مطبعا بالشرط الذي اعتبره في المرتبة الرابعة اه قلت وهذا التقسيم الذي لابن الصلاح بني على ذلك ابن الكمال من أئمتنا المتأخرين فذكر الحالات الأربعة للمفتي المنتسب وليس من مبتكراته كما يزعمه بعض أصحابنا **(تنبيه) *** قال النقي السبكي في أجوبة المسائل الحلبية وأما من سئل عن مذهب الشافعي وجيب مصرحا بإضافته إلى مذهب الشافعي ولم يعلم ذلك منصوصا للشافعي ولا يخرج من منصوصاته فلا يجوز ذلك لأحد بل اختلفوا فيما هو مخرج هل يجوز نسبه إلى الشافعي أولا واختار الشيخ أبي اسحق أنه لا ينسب إليه وهذا في القول المخرج وأما الوجه فلا يجوز نسبه بلا خلاف نعم أنه مقتضى مذهب الشافعي أو من مذهبه بمعنى أنه من قول أهل مذهبه والمفتي يقتضيه إذا ترجع عنه لأنه من قواعد الشافعي ولا ينبغي أن يقال قال الشافعي إلا ما وجد منصوصا له وإن يكون قاله أصحابه أو أكثرهم أما

ما كان منه وصا وقد خرج عنه أصحابه أما بتأويل أو غيره فلا ينبغي أن يقال أنه مذهب الشافعي لأن تجنب الأصحاب له يدل على رية في نسبتة إليه وما اتفقوا عليه ولم يعلم هل هو منصوص له أم لا يسوغ اتباعهم فيه ويسهل نسبتة إليه لان الظاهر من اتفاقهم أنه قال به اهـ

(الفصل العاشر) في ذكر بعض اصطلاحات لفقهاثنا الحنفية ينبغي التفتن لها وبيان ذلك أن المسائل المذكورة في كتب أصحابنا على ثلاثة أصناف الصنف الاول ما روى عن متقدمي علماء المذهب كأبي حنيفة وصاحبيه وزفر بن الهذيل والحسن بن زياد في الروايات الظاهرة عنهم وهي ما في كتب الاصول والمراد منها الميسر وسروحه الثلاثة لشمس الأئمة الحلواني وشيخ الاسلام خواهرزاده ولغفر الاسلام البرزوي ويعبر عنها بظاهر الرواية والصنف الثاني ما روى عنهم بروايات غير ظاهرة فكأنوا دار والامالي وتعرف بالجرجانيات والهارونيات والكسائيات والرقيات وهي مسائل جمعها محمد بن الحسن فسا كان في دولة هرون الرشيد تعرف بالهارونيات وما أملاها في الرقة وهي من مدن ديار بكر حين كان قاضيا بها تعرف بالرقيات وما استملها منه تليذه عمرو بن شعيب الكسائي تعرف بالكسائيات وكلها منسوبة الى محمد بن الحسن وما عداها تسمى غير ظاهر الرواية منها كتاب المجرد للحسن بن زياد ومنها رواية ابن سميعة والعلوي وغيرهم وهي روايات مفردة رويت عنهم وتسمى أيضا بالنوادر والصنف الثالث مسائل لم ترو عنهم لا في ظاهر الرواية ولا في غير ظاهر الرواية فاضطر المتأخرون واجتهدوا فيها مثل محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ونضر بن يحيى وأبي سعيد الاسكافي وأبي القاسم الصفاري وأبي جعفر الهندي وأضرابهم وأول من جمعها في كتاب الامام أبو الليث السمرقندي جمعها في كتاب النوازل والعبون ثم جمعها الصدر الشهيد في واقعات الامام الناطقي وفتاوى أهل سمرقند فترجم عما في النوازل بيباب النون وعما في العيون بيباب العين وعما في الواقات بيباب الواو وعما في فتاوى أهل سمرقند بيباب السنين وعما في فتاوى أبي بكر محمد بن الفضل بيباب الباء وهي المراد بالفتاوى حينما وقع في الخلاصة وهذا الصنف من المسائل انما تعرف بالفتاوى لان جمعها وقع بالفتوى بخلاف الاولين فان غالبها بطريق الفرض والوضع والمتأخرون من ائمتنا لم يميزوا في فتاويهم وجوامعهم بين هذه الاصناف بل أوردوها مختلطة الا صاحب المحيط السرخسي فانه ميزها فأورد مسائل الاصل وأولاهم النوادر ومنها المنتقى ثم الفتاوى بهذه العبارات وهو وضع حسن وأغلب المتون كتحضر القدوري والكز والوافي وغيرها مخصوصة بالصنف الاول أعني مسائل ظاهر الرواية الا نادرا من النوادر والفتاوى بخلاف الفتاوى والجوامع مثل فتاوى قاضخان والخلاصة فانها شملت جميع الاصناف لكن الغالب فيها الصنف الآخر والله تعالى أعلم (خاتمة) في ذكر سلسلة التفقه لأصحاب الشافعي رضي الله عنه أذكرها مني الى المصنف وغيره ثم منهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا كما قال النووي من المطلوبات المهمات التي ينبغي للمتفقه والفقيه معرفتها ويقع بهم حاجتها فان شيوخه في العلم آباء في الدين ووصلة بينه وبين رب العالمين وكيف لا يقع جهل الانساب والوصلة بهم مع انه مأمور بالدعاء لهم والثناء عليهم فاعلم ان لهم في سند المذهب طريقين احدهما طريقة الخراسانيين وتعرف أيضا بطريقة المراوذة وهما عبارتان عندهم عن شئ واحد والخراسانيون نصف المذهب وانما عبروا بالمراوذة عن الخراسانيين جميعا لان أكثرهم من مرو وما والاها والثانية طريقة العراقيين وانما قدمت طريقة الخراسانيين لكونها من طريقة المصنف فأقول اعلم أن مشايخنا الذين انتهت اليهم رئاسة المذهب في عصرنا بالجامع الازهر عمره الله تعالى الى يوم القيامة الذين تبركوا بلباقهم واستفدنا من فوائدهم وجلسنا بين أيديهم طبقتان * الاولى فيها ثلاثة أولهم شيخ الشيوخ على الاطلاق وقدونهم في تحرير المذهب والمقدم عليهم بالسنن والفضل والاستحقاق الشهاب أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف المجبري الملوي والثاني رقيقه في الشيوخ صاحب التمكن والرسوخ الشهاب أحمد بن الحسن بن

عبد الكريم بن محمد بن يوسف الخالدي والثالث شيخ الجامع الامام الجامع المانع شرف الدين عبد الله بن محمد بن عاصر بن شرف الدين الشراوى قدس الله أسرارهم والطبقة الثانية أيضا فيها ثلاثة الأول شيخ الشيوخ القطب نجم الدين أبو المكارم محمد بن سالم بن أحمد الحنفي والثاني الشيخ أبو المعالي الحسن بن علي ابن محمد المنظوى والثالث المحقق عيسى بن أحمد الزبيرى قدس الله أرواحهم وهؤلاء الثلاثة تفقهوا على الثلاثة الأولين وعاصروهم وشاركوهم في بعض شيوخهم فهؤلاء ستة على هذا الترتيب فتفقه الأول والثاني على جماعة من شيوخ المذهب منصور المنوفي ورضوان الطوخي امام الازهر والشهاب أحمد بن محمد بن عطية الخليلي وعبد ربه بن أحمد الديوي والشمس محمد بن منصور الاطفيحي والشهاب أحمد بن الفقيه والشيخ عبد الرؤف بن محمد البشيشي وقد تفقه المنوفي والطوخي والديوي على الامام نور الدين أبي الضياء علي بن علي الشبراملسي وتفقه الاطفيحي على الامام الحافظ شمس الدين محمد بن العلاء البابلي وتفقه ابن الفقيه على الشمس محمد بن محمد الشرنبالي وتفقه عبد الرؤف على قريه الشهاب أحمد ابن عبد اللطيف البشيشي حيث تفقه شيخنا الثالث والرابع أيضا على الشهاب الخليلي وهو أيضا على الشمس محمد بن داود بن سليمان العناني هو والشبراملسي تفقهوا على النور علي بن ابراهيم بن علي بن عمر الحلبي صاحب السيرة ح وتفقه شيخنا الخامس والثالث أيضا على منصور المنوفي وهو أيضا على الشهاب البشيشي وأحمد بن أحمد بن أحمد السندوبي والشمس الشرنبالي وتفقه الخليلي أيضا على الجبال منصور بن عبد الرزاق الطوخي والشهاب البشيشي وهما والشرنبالي أيضا على أبي العزائم سلطان بن أحمد بن سلامه المزاحي ح وتفقه البابلي والشبراملسي أيضا والمزاحي على النور علي بن يحيى الزيادي ح وتفقه البابلي والشبراملسي أيضا على كل من الشهاب أحمد بن خليل السبكي والشيخ عبد الرؤف المناوي شارح الجامع الصغير وسليمان بن عبد الدائم البابلي وسالم بن حسن الشبشيرى وعبد الله بن عبد الرحمن الدنوشري هم والنور الحلبي تفقهوا على الامام نجم الدين محمد بن أحمد الغيطي وبعض هؤلاء تفقه على الشمس محمد بن أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي وبعضهم تفقه على الخطيب الشربيني وبعضهم على يوسف بن زكريا ح وتفقه الزيادي على الشهاب عميرة البرلسي والشهاب أحمد بن محمد بن حجر المسكي والشهاب أحمد بن صالح البلقيني والشهاب أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي وهم جميعا تفقهوا على شيخ الاسلام زكريا بن محمد الانصاري وعلى الجلال محمد بن أحمد المحلى وعلى الجلال عبد الرحمن بن عمر بن رسلان البلقيني ح وتفقه يوسف بن زكريا أيضا على الحافظين الشمس أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي والجلال بن أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي وهم تفقهوا وشيخ الاسلام أيضا على الامام علم الدين صالح بن عمر البلقيني وتفقه شيخ الاسلام والسخاوي أيضا على الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني وتفقه شيخ الاسلام وحده على الشمس محمد بن علي القاياني هو والحافظ بن حجر وصالح البلقيني والجلال البلقيني تفقهوا على شيخ الاسلام سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني وهو تفقه على السراج أبي حفص عمر بن محمد بن الكتفاني نزيل دمشق وهو تفقه على الشيخ تاج الدين عبد الرحمن بن ابراهيم الفزاري الشهير بابن الفرقا ح وتفقه السراج البلقيني أيضا على الشيخ صلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيكلدي الملاثي وهو على ابن الفرقا ح وهو تفقه على الامام أبي محمد العزبي العز بن عبد السلام السلي وهو تفقه على الامام نضر الدين أبي منصور عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن عساكر الدمشقي وهو تفقه على القطب أبي المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري ح وتفقه الحافظ ابن حجر أيضا على الحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي وهو تفقه على كل من الجبال عبد الرحيم بن الحسين الاسنوي صاحب المهمات والحافظ تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي شارح المنهاج وأبي الحسن علي بن ابراهيم بن داود بن سلمان العطار الدمشقي فالاسنوي والسبكي

تفقه على الامام نجم الدين أحمد بن محمد بن الرفعة صاحب المطالب ح وتفقه السراج البلقيسي أيضا على
الامام شمس الدين محمد بن أحمد بن عدلان هو وابن الرفعة تفقه على ظهير الدين جعفر بن يحيى الترميني
وتفقه ابن عدلان أيضا على الوجيه عبد الوهاب البهنسي هو والترميني تفقه على أبي الحسن علي بن هبة
الله ابن بنت الجيزي وتفقه ابن عدلان أيضا على العماد أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد العلي بن السكري
مدرس التاج والوجوه السبع هو وابن بنت الجيزي تفقه على محمد بن محمود الطوسي ح وأما أبو الحسن
العطار شيخ العراقي فتفقه على محور المذهب الامام محي الدين يحيى بن شرف النوارى وهو تفقه على الجلال
أبي الحسن سلا بن الحسن الاربلي وهو تفقه على محمد بن محمد صاحب الشامل الصغير وهو تفقه على النجم
عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني صاحب الحاوي وهو تفقه على محور المذهب الامام أبي القاسم عبد
الكريم بن محمد الرافعي وإذا أطلق لفظ الشيخين فائما يعني هو والنووي هو والطوسي تفقه على الامام
أبي بكر محمد بن الفضل وهو تفقه على الامام أبي عبد الله محمد بن يحيى بن أبي منصور النيسابوري الشهيد شارح
الوسيط وهو تفقه على الامام أبي المظفر أحمد بن محمد الخوافي وعلى الامام حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد
ابن محمد الغزالي الطوسي مؤلف هذا الكتاب ح وتفقه النووي أيضا على أبي ابراهيم اسحق بن أحمد
ابن عثمان المغربي وأبي محمد عبد الرحمن بن نوح بن محمد بن ابراهيم بن موسى المقدسي وأبي حفص عمر بن
أسعد بن أبي غالب الاربلي وهم مع التاج الغزالي أيضا تفقهوا على الامام أبي عمر عثمان بن عبد الرحمن
الشهير بابن الصلاح وهو على والده صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان وهو على أبي القاسم بن البرزى
الجزري وتفقه سلا أيضا على الامام أبي بكر المصنف وهو على ابن البرزى وهو على أبي الحسن علي بن محمد
ابن علي الهراشي الشهير بالكفا تفقه هو والخوافي والامام الغزالي على امام الحرمين أبي المعالي عبد الملك
وهو على والده ركن الاسلام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجويني وهو على امام طريقة
خراسان الامام أبي بكر عبد الله بن أحمد القفال المروزي الصغير وهو تفقه على الامام ابن زيد محمد بن أحمد
ابن عبد الله بن محمد المروزي ح وأما طريقة العراقيين فبالسند المتقدم الى ابن الصلاح وهو على والده هو
وابن بنت الجيزي تفقه أيضا على أبي سعيد عبد الله بن محمد بن هبة الله بن علي بن أبي عصرون الموصلى وهو
تفقه على القاضي أبي علي الحسن الفارقي وهو على الامام أبي اسحق ابراهيم بن علي الفيرزي وزيادى الشهير
بالشيرازي ح وتفقه ابن بنت الجيزي أيضا على البرهان العراقي وهو على أبي الحسن البغدادي وهو على
فخر الاسلام الشاشي وهو والفارقي أيضا تفقهوا على أبي نصر عبد السيد بن محمد بن الصباغ صاحب العدة
هو وأبو اسحق الشيرازي تفقهوا على القاضي أبي الطيب طهر بن عبد الله الطبري وتفقه صاحب العدة
أيضا على القاضي أبي علي الحسين بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي بكر القفال بالسند المتقدم في الطريقة
الخراسانية (تنبيه) قال النووي في التهذيب اعلم انه متى أطلق القاضي في كتب متأخرى الخراسانيين
كالنهاية والتمهة والتهذيب وكتب الغزالي ونحوها فالمراد القاضي حسين هذا صاحب التعليقة ومتى أطلق
القاضي في كتب متوسطة العراقيين فالمراد القاضي أبو حامد المروزي ومتى أطلق في كتب الاصول
لاصحابها فالمراد القاضي أبو بكر الباقلاني المالكى في الفروع ومتى أطلق في كتب المعرفة أوفى كتب
أصحابنا الاصوليين حكاية عن المعتزلة فالمراد القاضي الجبائي اه وتفقه القاضي أبو الطيب على الامام
أبي الحسن محمد بن علي بن سهل الماسرجسي ح وتفقه البرهان العراقي أيضا على القاضي مجلي بن جميع
صاحب النخار وهو على سلطان المقدسي وهو على الشيخ أبي الفتح نصر المقدسي الزاهد وهو على الشيخ
أبي الفتح سليم بن أيوب الرازي وهو والقاضي أبو الطيب أيضا على الامام أبي حامد الاسفرايني وهو تفقه
على الامام أبي القاسم عبد العزيز الداركي هو والماسرجسي وأبو زيد المروزي في سند الخراسانيين تفقهوا
على أبي اسحق ابراهيم بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي العباس أحمد بن عمر بن سريج الملقب بالماز

الاشهب وهو على الامام أبي القاسم عثمان بن سعيد الانطاكي ح وتفقه والد الامام الحرمي ايضا على
الامام أبي الطيب سهل بن محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن موسى بن عيسى بن ابراهيم الصعلوكي العجلي
وهو على أبيه أبي سهل محمد بن سليمان وهو على امام الائمة أبي بكر محمد بن اسحق بن خزيمة السلمى
النيسابورى هو والانطاكي تفقه على الامامين الكبير بن أبي محمد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن
كامل المرادى وأبي ابراهيم اسمعيل بن يحيى المزني وحيث أطلق في كتب المذهب الربيع فالمراد به المرادى
واذا أرادوا الجيزي قيدوا وليس للجيزي ذكر في كتب المذهب الا في موضع واحد في كتاب المذهب في
دباغ جاد المينة وفي شهادات الروضة وهما تفقه على امام الائمة وسراج هذه الامة أبي عبد الله محمد بن ادريس
الشافعي امام المذهب رضى الله عنه وعن أحبه وهو تفقه على جماعات منهم أبو عبد الله مالك بن أنس امام
المدينة ومنهم أبو محمد سفيان بن عيينة الهلالى ومنهم أبو خالد مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة وامام أهلها
فأما مالك تفقه على ربيعة بن أبي عبد الرحمن الراى ونافع مولى بن عمر وتفقه ربيعة على أنس بن مالك
وتفقه نافع على موله عبد الله بن عمر بن الخطاب وأما سفيان تفقه على عمرو بن دينار وهو على ابن عمرو بن
عباس وأما مسلم الزنجي تفقه على أبي الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن أبي حريج وهو على أبي محمد عطاء
ابن أبي رباح وهو على عبد الله بن عباس وهو على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وأمير المؤمنين علي بن أبي
طالب وزيد بن ثابت وآخرين وهم وابن عمرو بن عباس ايضا وأنس بن مالك أخذوا عن سيد المرسلين
وخاتم النبيين وقائد الغر المحجلين أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صفوة رب العالمين صلى
الله عليه وسلم وشرف وكرم ومجد وعظم وعلى آله وصحبه وعترته وتابعيه كلما ذكره الذكور ونغفل
عن ذكره الغافلون فهذا مختصر السلسلة ومعلوم ان كل واحد من هؤلاء المذكورين أخذ عن
جماعة بل جماعات لكن أردت الاختصار في السباق لثلاثة مآثره واقتصرت على ذكر بعض شيوخ كل
واحد من المشاهير وكرت أجلهم وأشهرهم ولو أردت الاستقصاء بذكر مجموع ما عدى في أساسيدهم
وغير سباقاتهم لطال المطال وآل الامر الى اللال وهذه خاتمة الفصول العشرة وبها تم ديوان
الكتاب ثم نشرع بعون الله تعالى في حل كلام المصنف والله أسأل أن يمن على باتمامه واكمله بحسن
نظامه بمنه وكرمه وانعامه وهو ولي الاحسان لا اله غيره ولا خير الاخيره وحسبنا الله ونعم الوكيل

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملا
بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامثال بعدني الابتداء والكلام على الجملتين طويل الذيل قد ألفت فيها
رسائل ووسائل ليس هذا محل ذكره (الذي تلتف به عباده) أي تفرق بهم وهو من لطف الشيء كقرب
لطافة وأصل اللطف الرفق (فتعبد لهم بالنظافة) أي جعلهم يتقادون ويخضعون له بالنظافة يقال هذا
أمر تعبدى وهو من العبادة وهي فعل المكاف على خلاف هوى نفسه تعظيما له ويقال تعبد الرجل اذا
تسلق وتعبد دعاه الى الطاعة والنظافة النقاء من الوسخ والدنس وقد نظف ككرم فهو تظيف وتعبدى
بالتضعيف والمعنى ان دعاء الله لعباده وأمره لهم بانقيادهم له بالانقاد من سائر الاوساخ والادرات من غاية
رفق الله تعالى بهم وكمال لطفه واحسانه بهم والنظافة كما تكون بتقوية الظاهر كذلك تطاق على تنقية
الباطن وكل منهما مراد هنا (وأفاض) أي أحرى واسال من الفيض وهو سيلان الماسح به سمي ثم مصر
بالفيض وأفاض كل سائل جرى وأفاض الخير كثر وفاض وأفاض يستعملان لازمين ولكن هنام تعد
(على قلوبهم) أي قلوب أولئك العباد الذين اختارهم من الازل وتعبد لهم بالطهارة والنظافة في كل عمل
(تزكية) أي صلاحاً أو تنمية (لسرائرهم) جمع سريرة وهي خاطر النفس وماتسره أي تسكنهم (أنواره)
والطافه المراد بالانوار هنا هي الواردات الالهية التي تطرد الكون عن القلب والالطاف جمع اللطاف
والمراد به الرفق ويعبر عنه بما يقع عنده صلاح العبد آخره أي انما أفاض تلك الانوار الزكية والالطاف

(بسم الله الرحمن الرحيم)
الحمد لله الذي تلتف به عباده
فتعبد لهم بالنظافة وأفاض
على قلوبهم تزكية
لسرائرهم أنواره وألطافه

الخفية على قلوبهم لتصفوا أسرارهم وتنفوس آثرهم ويكمل لهم التطهير المعنوي بمحض فضله تعالى وافاضته ولا يكون الفيض والافاضة الا من الحق (وأعد) أي هياً (لظواهرهم) هو مقابل سرائرهم جمع الظاهر وهو ما يظهر للعين من الانسان من جوارحه الظاهرة (تطهيرها) أي لاجل تطهيرها من الادوار والاسباب (الماء المخصوص بالرقعة واللطافة) والرقعة كالدقة لكن الدقة تقال اعتباراً بمראה جوانب الشيء والرقعة اعتباراً بعمقه فتي كانت في جسم يضادها الصفاقة ويقال ماء رقيق اذا كان جاريًا سريعًا واللطافة ضد الكثافة والماء قد خص بهذين الوصفين وهو أول ظاهري للعين من أسباح الخلق وهو جسم رقيق لطيف شفاف يردغله العطش به حياة كل نام (والصلاة) هكذا في سائر نسخ الكتاب لاقتصار عليه دون السلام والكلام فيه تقدم في أول كتاب العلم ويوجد في بعض النسخ والصلاة والسلام (على محمد المستغرق) أي المستوعب (بنور الهدى) أي بنور هدايته وارشاده (أطراف العالم) أي كفافه (الأطراف) والاكتاف جمع طرف وكنف بالتحريك فيها أي الجوانب والعالم كل ما سوى الله من الموجودات أي نور ارشاده وهدايته استوعب أطراف العالم فلم يبق شيئاً الا وحصله وفيه إشارة الى عموم تبليغه صلى الله عليه وسلم الى الثقلين ويحتمل أنه أشار به الى سائر العوالم الحسية والمعنوية فكلاهما يستمدون من أنواره (وعلى آله الطيبين الطاهرين) هم أقارب الأولون والطيب راجع الى ذواتهم والطهارة الى صفاتهم أي الطيبين الذوات الطاهرين الصفات ولم يذكر الاصحاب هنا ككتفاء بالآل لان في آله من له صفة وفي أصحابه من له قرابة (صلاة تحميننا) من الحماية أي تحمينا وتحفظنا (بركته يوم المحافة) هو يوم القيامة سمي لما فيه من الخوف الشديد والمعنى تحميننا بركة الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم من أهوال يوم القيامة وقد وردت أخبار صحاح وحسان في ان المصلي عليه ينجو من أهوال يوم القيامة (وتنصب الجنة) بالضم أي ستر (بيننا وبين كل آفة) أي كل مصيبة وشدة وقد ظهر للشمس سلف ان المصنف ضمن خطبته الإشارة الى بعض مقاصد الكتاب من تعبد ونظافة وافاضة واعداد والظواهر والماء بوصفه والاطراف والظاهرين ونصب الجنة التي يستعملها المستحي رعاية لبراعة الاستئصال وعند التأمل يظهر في كلامه من لطائف الاسرار غـبر ما ذكر (أما بعد فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم بنى الدين على النظافة) تقدم الكلام عليه في كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم مفتاح الصلاة الطهور) ويحرمها التكبر وتحلها التسليم قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث علي قال الترمذي هذا أصح شيء في الباب وأحسن اهـ قلت وكذلك رواه أحمد في مسنده وأخرج أحمد أيضاً والبيهقي من حديث جابر بلفظ مفتاح الجنة الصلاة ومفتاح الصلاة الطهور وقال النووي في التهذيب الطهور بالفتح ما يطهر به وبالضم اسم الفعل هذه هي اللغة المشهورة وفي أخرى بالفتح فيهما واقتصر عليه جماعة من كبار أئمة اللغة وحكى صاحب مطالع الأنوار الضم فيهما وهو غريب شاذ اهـ وقال ابن الأثير في تفسير قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور هو بالضم لا تطهر وبالفتح الماء الذي يطهر به وقال سيويه الطهور بالفتح يقع على الماء والمصدر معاً قال فعلى هذا يجوز أن يكون الحديث بفتح الطاء وبضمها والمراد بهما التطهر والماء الطهور بالفتح هو الذي يرفع الحدث ويزيل النجس لان فعولاً من أبنية المبالغة فكأنه تنهى في الطهارة (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز في حق أهل قباء (فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين) كان هؤلاء الطائفة من الإنصار اذا استنجوا أتبعوا الحجارة بالماء فأنشأ الله تعالى عليهم بذلك وسبأني الكلام عليه قريماً وطهوراً وطهوراً وطهوراً بمعنى واحد (وقال صلى الله عليه وسلم الطهور نصف الايمان) قال العراقي أخرجه الترمذي من حديث رجل من بني سليم وقال حسن ورواه مسلم من حديث أبي مالك الأشعري بالفتح شطر اهـ قلت وحديث أبي مالك الأشعري رواه أيضاً أحمد والترمذي ولفظهم الطهور شرط الايمان والحمد لله تعالى الميزان وسبحان الله والحمد لله تعالى

واعدلظواهرهم تطهيرا
لها الماء المخصوص بالرقعة
واللطافة وصلى الله على
النبي محمد المستغرق بنور
الهدى أطراف العالم
واكافه وعلى آله الطيبين
الطاهرين صلاة تحميننا
بركته يوم المحافة وتنصب
جنة بيننا وبين كل آفة
(بعد) فقد قال النبي صلى
الله عليه وسلم بنى الدين على
النظافة وقال صلى الله عليه
وسلم مفتاح الصلاة الطهور
وقال تعالى فيه رجال يحبون
ان يتطهروا والله يحب
المطهرين وقال النبي صلى
الله عليه وسلم الطهور
نصف الايمان

أَوْغَلَّ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَالصَّلَاةُ نُورٌ وَالصَّدَقَةُ رَهَانٌ وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ وَالْقُرْآنُ حِجَّةٌ لَكَ أَوْ عَلَيْكَ كُلُّ
النَّاسِ يَغْدُو فَبَائِعٌ نَفْسَهُ فَعَتَقَهَا أَوْ مَوْبِقُهَا وَأَخْرَجَ الْأَدْلَ كَأَنِّي فِي السَّنَةِ أَخْبَرْنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحَدِ بْنِ الْقَاسِمِ
أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَحَدُ بَنِي مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا سَفْيَانُ عَنْ أَبِي اسْحَقَ عَنْ أَبِي لَيْلَى
السَّكَنْدِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَدِيٍّ وَرَأْيِ ابْنِ أَخِيهِ خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ فَقَالَ نَاوَانِي تِلْكَ الصَّحِيفَةُ مِنَ السَّكُونَةِ فَقَرَأَهَا
فَقَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ الطَّاهِرُ وَنُصِفَ الْإِيمَانُ قُلْتُ هَكَذَا أَوْ رَدَّهُ وَلَمْ يَصْرَحْ بِرَفْعِهِ وَانْمَاءُ أَوْ رَدَّهُ
مُسْتَدَلٌّ عَلَى قَبُولِ الْإِيمَانِ الزِّيَادَةُ وَالنَّقْصُ وَالتَّبَعِيضُ (وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى) فِي كِتَابِهِ الْعَزِيزِ (مَا يَرِيدُ اللَّهُ
لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) قَالَ صَاحِبُ الْقَاوِمِ فِي كِتَابِ الْبَصَائِرِ الطَّاهِرَةِ ضَرْبَانِ
جَسْمَانِيَّةٌ وَنَفْسَانِيَّةٌ وَحُلٌّ عَلَيْهِمَا كَثَرُ الْآيَاتِ أَهْ وَالْحَرْجُ السَّكَاةُ وَالْمَشَقَّةُ وَيَحْتَمِلُ قَوْلُهُ تَعَالَى لِيُطَهِّرَكُمْ
أَيُّ لِيَهْدِيَكُمْ كَأَنِّي قَوْلُهُ تَعَالَى أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يَرِدْ اللَّهُ أَنْ يَطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ أَيُّ أَنْ يَهْدِيَهُمْ وَمِنَ الْآيَاتِ الَّتِي فِيهَا
تَطْهِيرُ النَّفْسِ قَوْلُهُ تَعَالَى أَنْ طَهَّرَ ابْنِي لَطَائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرَّكِيعَ السَّجُودَ قَالَ الزَّجَاجُ مَعْنَاهُ طَهَّرَاهُ
مِنْ تَغْلِيْقِ الْأَصْنَامِ عَلَيْهِ وَقَالَ غَيْرُهُ الْمُرَادُ بِهِ الْحَثُّ عَلَى تَطْهِيرِ الْقَلْبِ لِدُخُولِ السَّكِينَةِ نَيْسَهُ الْمَذْكُورَةُ
فِي قَوْلِهِ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ وَقَالَ الْأَزْهَرِيُّ طَهَّرَ ابْنِي مِنَ الْمَعَاصِي وَالْأَفْعَالِ الْحَرَمَةِ
وَقَوْلُهُ تَعَالَى يَتْلُو صُحُفًا مَطْهُورَةً أَيُّ مِنَ الْأَدْنَاءِ وَالْبَاطِلِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ
يَعْنِي بِهِ تَطْهِيرَ النَّفْسِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَمَطْهُرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَيُّ مَنْزَهَكَ أَنْ تَفْعَلَ بِفَعْلِهِمْ وَقَبِلْ فِي قَوْلِهِ
تَعَالَى لَا عِيسَى إِلَّا مَطْهُرُونَ يَعْنِي بِهِ تَطْهِيرَ النَّفْسِ أَيُّ لَا يَبْلُغُ حَقَائِقَ مَعْرِقَتِهِ الْأَمِنْ طَهَّرَ نَفْسَهُ مِنْ دَرَنِ
الْفُسَادِ وَالْجَهْلَانِ وَالْمُخَالَفَاتِ (فَتَقَطَّنَ ذُو الْبَصَائِرِ) أَيُّ تَنَبَّهَ ذُو الْمَعَارِفِ وَالْقُلُوبِ الْمُنَوَّرَةِ بِنُورِ الْيَقِينِ
(بِهَذِهِ الظَّوَاهِرِ) مِنَ الْآيَاتِ وَالْأَخْبَارِ (إِنْ أَهَمَّ الْأُمُورَ) هُوَ (تَطْهِيرُ السَّرَائِرِ) أَيُّ الْبُاطِنِ مِنْ
دَرَنِ الْمُخَالَفَاتِ وَرَيْنِ الشَّهَوَاتِ (إِذْ يَبْعُدُ) كُلُّ الْبَعْدِ (أَنْ يَكُونَ) الْمَعْنَى (الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فِي نَسْخَةٍ مِنْ قَوْلِهِ (الطَّاهِرُ وَنُصِفَ الْإِيمَانُ) مِنْ حَدِيثٍ عَلَى أَوْشَطِ الْإِيمَانِ كَمَا هُوَ فِي رِوَايَةِ مُسْلِمٍ
هُوَ (عِمَارَةُ الظَّاهِرِ) مِنْ جَسَدِ الْإِنْسَانِ (بِالتَّنْظِيفِ) وَالْإِنْقَاءِ (بِإِقَاضَةِ الْمَاءِ) الْكَثِيرِ وَصَبِهِ (وَتَحْرِيبِ
الْبَاطِنِ) أَيُّ تَرْكِهِ خَوَابًا لِلْعِمَارَةِ (وَبَقَائِهِ شَعُونًَا) مِمَّا لَوْ (بِالْأَخْبَاتِ وَالْإِقْدَارِ) الْأَخْبَاتِ جَمْعُ
خَبَثٍ مَحْرُكَةِ النَّجَسِ وَالْإِقْدَارِ جَمْعُ قَدَرٍ مَحْرُكَةِ الْوَسْخِ وَقَدْ تَطَلَّقَ الْإِقْدَارُ وَالْأَخْبَاتُ بِمَعْنَى (هِيئَاتِ
هِيئَاتِ) كَلِمَةً بَعْدَ وَفِيهِ لُغَاتٌ اسْتَوْفِيَتْهَا فِي شَرْحِ الْقَامُوسِ أَيُّ بَعْدَ ذَلِكَ كَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ (وَالطَّاهِرَةُ
لَهَا أَرْبَعُ مَرَاتِبٍ) وَهِيَ لُغَةُ النِّظَافَةِ حَسْبِيَّةٌ أَوْ مَعْنَوِيَّةٌ وَشَرْعًا صِفَةُ حَكِيمِيَّةٍ تَوْجِبُ أَيُّ تَصَحُّحَ لَوْصُوفِهَا
صِحَّةَ الصَّلَاةِ أَوْ فِيهِ أَوْ مَعَهُ وَعُرِفَتْ أَيْضًا بِأَنَّهَا صِفَةُ حَكِيمِيَّةٍ تَوْجِبُ أَنْ قَامَتْ بِهِ رَفْعُ حَدَثٍ أَوْ إِزَالَةُ خَبَثٍ
أَوْ اسْتِبَاحَةٌ كُلُّ مَفْقَرٍ إِلَى طَهْرٍ فِي الْبَدَنِيَّةِ وَكُونُهَا أَرْبَعُ مَرَاتِبٍ أَوْ أَقْلٌ أَوْ أَكْثَرُ نَظَرًا إِلَى الِاسْتِعْمَالِ
الْفَعْلِيِّ (الْأُولَى تَطْهِيرُ الظَّاهِرِ) أَيُّ الْأَعْضَاءِ الظَّاهِرَةِ (عَنِ الْأَحْدَاثِ) بِرَفْعِهَا (وَالْأَخْبَاتِ) بِإِزَالَتِهَا
(وَالْفَضِيلَاتِ) بِالتَّحْرِيكِ جَمْعُ فَضْلَةٍ بِفَضْخٍ فَسَكُونٌ هِيَ مَا تَنْفَضُّ عَنْ الْإِنْسَانِ بِالتَّقَايِمِ وَالْحُلُقِ وَالِاسْتِغْدَادِ
وَالْتَوَيُّرِ وَالِاخْتِنَانِ وَهِيَ طَهَارَةٌ عَامَةٌ لِلْمُسْلِمِينَ (الرَّبِّيَّةُ الثَّانِيَّةُ تَطْهِيرُ الْجَوَارِحِ) وَهِيَ الْأَعْضَاءُ الْخَارِجَةُ
تَشْبِيهِهَا لَهَا بِجَوَارِحِ الطَّيْرِ لِأَنَّهَا تَجْتَنِّحُ أَوْ تَكْسِبُ وَيُقَالُ لَهَا الْكُسْبُ أَيْضًا (سُجْرَاتُهَا أَلَا تَامَ) الْجُرَائِمُ
جَمْعُ جَرِيْمَةٍ وَهِيَ اكْتِسَابُ الْأَثَمِ وَقَالَ الرَّائِغُ أَصْلُ الْجُرْمِ الْقَطْعُ بِقَالَ جَرَمَ الثَّمَرُ عَنِ الشَّجَرِ إِذَا قَطَعَهُ ثُمَّ اسْتَعْبِرَ
ذَلِكَ لِكُلِّ اكْتِسَابٍ مَكْرُوهٍ وَلَا يَكَادِي قَالَ فِي عَامَةِ كَلَامِهِمْ لِكُسْبِ الْمَحْمُودِ وَالْأَلَا تَامَ جَمْعُ أَمٍّ وَهِيَ الْأَفْعَالُ
الْمَبْطُئَةُ عَنِ الثَّوَابِ وَقَالَ الرَّائِغُ الْأَثَمُ أَعَمُّ مِنَ الْعُدْوَانِ وَهِيَ طَهَارَةٌ خَوَاصِّ الْمُسْلِمِينَ (الرَّبِّيَّةُ الثَّالِثَةُ
تَطْهِيرُ الْقَلْبِ عَنِ الْإِخْلَاقِ الْمَذْمُومَةِ) الَّتِي ذَمَّهَا الشَّارِعُ كَالْبُخْلِ وَالْكِبْرِ وَالْعِجْبِ وَالتَّصَنُّعِ وَكَفْرِ النِّعْمَةِ
وَالْبَطَرِ وَالْغُلِّ وَالْعُشِّ وَغَيْرِهَا مِمَّا سَبَّأَتْ فِي ذِكْرِهَا الْمُصَنِّفُ (وَالرِّذَائِلُ) أَيُّ الْخِصَالِ الرِّذِيلَةِ أَيُّ الرَّذِيئَةِ
(الْمَقْوُوتَةِ) أَيُّ الْمَبْغُوضَةِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى وَانْمَقَّتْ أَشَدُّ الْغَضَبِ وَهِيَ طَهَارَةٌ خَوَاصِّ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْعِبَادِ

قال الله تعالى ما يريد الله
ليجعل عليكم في الدين من
حرج ولكن يريد ليطهركم
فتقطن ذو البصائر بهذه
الظواهر ان اهم الامور
تطهير السرائر اذ يعدان
يكون المراد بقوله صلى الله
عليه وسلم الطاهر ونصف
الايان عماره الظاهر
بالتنظيف باقاضه الماء
وتحريب الباطن وبقائه
مشجونا بالاخبار والاقدار
هيئات هيئات والطهارة
لهأر بع مراتب المرتبة
الاولى تطهير الظاهر
عن الاحداث وعن
الاخبار والفضلات
المرتبة الثانية تطهير
الجوارح عن الجسائم
والا تان (المرتبة الثالثة)
تطهير القلب عن الاخلاق
المذمومة والذائل الممقوتة

(المرتبة الرابعة) تطهير

السر عما سوى الله تعالى وهي طهارة الانبياء صلوات الله عليهم والصدّيقين والعلما في كل رتبة ونصف العمل الذي فيها فان الغاية القصوى في عمل السر أن ينكشف له جلال الله تعالى وعظمته وان تحل معرفة الله تعالى بالحقيقة في السر الم برتحل ماسوى الله تعالى عنه ولذلك قال الله عز وجل قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون لانهم لا يجتمعان في قلب وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وأما عمل القلب فالغاية القصوى عمارته بالاخلاق المحمودة والعقائد المشروعة ولن يتصف بها مالم ينظف عن نقائصها من العقائد الفاسدة والذائل الممقوتة فتطهير أحد الشطرين وهو الشطر الاول الذي هو شرط في الثاني فكان الطهور شرط الايمان بهذا المعنى وكذلك تطهير الجوارح عن المناهي أحد الشطرين وهو الشطر الاول الذي هو شرط في الثاني فتطهيره أحد الشطرين وهو الشطر الاول وعمارته بالطاعات الشطر الثاني فهذه مقامات الايمان ولكل مقام طبقته ولن ينال العبد

الصالحين (المرتبة الرابعة تطهير السر) وهو باطن القلب (عما سوى الله تعالى) بحيث لا يخطر فيه خاطر اغتر الله تعالى (وهي طهارة الانبياء) صلوات الله عليهم فأنهم دائماً في مشاهدة الحق لا ينظرون الى سوى الله تعالى (و) كذلك طهارة (الصدّيقين) ومقام الصدّيقية تحت مقام النبوة ويدل لذلك قوله تعالى من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين فالمرتبة الاولى لصالحى المسلمين وهي أوّل درجة الولاية والثانية لصالحى المؤمنين وهي الدرجة الثانية والثالثة درجة الشهداء وهي فوق الثانية والرابعة درجة الانبياء والصدّيقين على طريقة التدلى ولا ينفان الفان ان هذه المراتب والدرجات سهلة هيئات لا يصل السالك الى أوّل درجة الولاية الا بعد قطع قفاوز ومهالك ومنهم من يموت وهو في أوّل الطريق ولكن العناية الالهية اذا ساعدت فعمل فيها ما شئت ثم قال المصنف (والطهارة في كل رتبة) من الرتب المذكورة (نصف العمل الذي فيها فان الغاية القصوى) تأنيث الاقصى وهي التي مابعد الغاية (في عمل السر) الذي هو باطن القلب (أن ينكشف له جلال الله وعظمته) وكبرياؤه بحيث يغمر له فلا يرى الا هو ولا يسمع الا هو والجلال هنا التناهي في عظم القدر وخص به تعالى قنبارك ذوالجلال ولم يستعمل في غيره والعظمة تقرب من الجلال (ولن تحل معرفة الله سبحانه بالحقيقة في السر) حلولا حقيقيا (مالم برتحل ماسوى الله عز وجل عنه) ومتى انكشف سجدات الجلال ارتفعت خطرات السوى واحتوت (ولذلك قال الله تعالى) مخاطبا لحبيبه صلى الله عليه وسلم (قل) يا (الله ثم ذرهم) أى اتركهم هذا الاسم لكمال دلالة على الذات الاحدية كان حضرة الاسماء كلها فمن عرف الله عرف كل شئ ولا يعرف الله من فاته معرفة شئ من الاشياء لان حكم الواحد من الاسماء حكم الكل في الدلالة على العلم بالله وفي قوله ثم ذرهم اشارة الى التحلى عن السوى بعد انكشف صفة الجلال والعظمة وسمى احتجابهم عن هذا المقام خوضا فقال في خوضهم يلعبون (لانهم ما) أى معرفة الحق والركون الى السوى ضدان (لا يجتمعان في قلب) مؤمن قط فضلا من سره (و) يدل عليه قوله تعالى (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه) فالقلب ليس له الاوجه واحدة وقد تقدم تفسير هذه الآية في كتاب العلم (وأما عمل القلب) الذي هو تطهيره عن الاخلاق الذميمة (فالغاية القصوى عمارته بالاخلاق المحمودة) التي أنشأ الله عليها في كتابه من الجد والرضا والتسليم والشكر والصبر والحياء والخوف والخشية واليقين وغير ذلك مما سيأتى بيانه للمصنف (والعقائد المشروعة) أى الثابتة بالشرع المتلقاة بالسمع المصونة عن الزيغ والزلل فعقد القلب على مثلها مما يعمر القلب بالانوار الالهية والتجليات الكشفية (ولن يتصف بها) أى بتلك الاخلاق والعقائد (مالم ينظف) ويتطهر (من نقائصها) وأضدادها (من العقائد الفاسدة) الزائغة عن طريق الحق وأهله (والذائل المذمومة فتطهيره) الذي هو التحلى بعد التحلى (أحد الشطرين) وهو الشطر الاول الذي هو شرط في الثاني (فالشطر جزء المناهية منه قوله ما والشطر خارج عنها يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته (فكان الطهور شرط الايمان) الذي أخرجه مسلم وغيره (بهذا المعنى) فكان ماهية الايمان عبارة عن شطرين أحدهما التصديق الباطن والثاني تطهير الباطن ولن يحصل التصديق بالحقيقة في الباطن مالم يكن بطهارته قابلا لحلولة فيه وهو ملحوظ غريب (وكذلك) الكلام في (تطهير الجوارح عن المناهي) والكشف عنها (أحد الشطرين) وهو الشطر الاول الذي هو شرط في الثاني (وعمارتها بالطاعات) المقربة لرب الارباب هو (الشطر الثاني) فالاول الذي جعل شطرا أولا بجزلة الشرط في الثاني في توقفه عليه فتأمل ولم يذكر للرتبة الاولى غاية الظهوره فان تطهير الظاهر شطر وعمارته بالعبادات المفروضة شطر ولا يتم اداؤها الا بالاول فصار الشطر الاول شرط في الثاني (وهذه مقامات الايمان) تتفاوت بتفاوت المتصفين به وخلاصته ان التمامية نصف الايمان والتحلية نصف الايمان وبهما كمال العرفان (ولكل مقام منها) طبقة) عليها طبقة سفلى وطبقة وسطى (ولن ينال العبد)

السالك في طريقه (الطبقة العالية) منهما (الأن يجاوز) بهيمته الجاذبة وقوته الماسكة الطبقة الوسطى ثم يستقر في رتبة ما يشاء يمكن من الانصباع بها وتجري عليه أحكامها ولن ينالها إلا أن يجاوز (الطبقة السافلة) بعد التمكن فيها وجرى بأن أحكامها عليه (فلا يصل إلى) مقام (طهارة السر عن الصفات المذمومة) والتخلية عنها ثم (عجارتها بالمحمودة) منها (من لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعجارتها بالمحمود) على قدر المجهود (وان يصل إلى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح) الظاهرة (عن المناهى) الفاسدة (وعجارتها بالطاعات) الواجبة المختلفة من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعود (وكما عز المطالب) وفي نسخة المطالب (وشرف) مقامه (صعب مسلكه) على السالكين (وطال طريقه) على الناهجين (وكثر عقباته) على الراجلين (والعقبة) محرقة هي الشبهة بين الجبلين يصعب ارتقاؤها (فلا تظن) أي السالك في طريق الحق بالرقى (ان هذا الامر) الذي ذكرته لك (يدرك) بالآني (أي بتنى النفس وتشرقها) وينال (وصوله) (بالهوين) أي بالسهولة كلا والله * كيف الوصول إلى السعد ودونها * قلل الجبال ودونها * ختوف (قال الله تعالى ليس بآمانيكم ولا آماني أهل الكتاب الآتية) ولكن اذا وفق الله السالك بخدمة مرشد محقق كامل وصادقته العناية ثقله من مقام اتمام بادنى المام فعليك باستصحاب اخوان الصدق والصفا لترى مراتب الكمال وتحظى برتبة الاصطفاء (نعم من عيت بصيرته) أى عدم نور قلبه (عن) ادراك (تفاوت هذه الطبقات) وتمييزها واعطاء كل مقام حقه (لم يفهم من مراتب الطهارة الالدرجة الاخيرة) وهي الاولى (التي هي كالقشرة الاخيرة الظاهر) للعبان (بالاضافة) أى النسبة (الى اللب) الذي هو داخل الداخل وهو (المطالب) الاعظم (فصار يعم فيه ويستقصى في مجاريه) أمعن في الطلب اذا بالغ في الاستقصاء والاستقصاء طلب النهاية (ويستوعب جميع أوقاته) أى يستغرقها (في الاستنجاء) بالماء والتشديد فيه حتى ان أحدهم لا يكتفى بالماء بل يعد لنفسه خرقا يشبعها مواضع الغائط مسحها ويبالغ فيه ومنهم من يدخل أصابعه في حلقة الدبر يزعم انه كمال النظافة ومنهم من يعمن في الاستبراء حتى ان بعضهم يدخل قطعة صغارا من المدر في رأس الذكر يريد بذلك تنشيف الرطوبة ولهم في الاستنجاء تنطعات كثيرة وعامتها من وسواس الشيطان (و) يعمن في (غسل الثياب) ويشدد فيه بأنواع من الصابون وغيره وبعد غسلها تنجسه وان كانت الثياب طاهرة بل ربما لا يوجد فيها الا بعض العرق ويسمى الماء الاخير الذي تغسل به ماء الشهادة وهذا أيضا من الوسواس (و) يعمن أيضا في (تنظيف الظاهر) من الجسد دلوكا ومعكا (و) يعمن أيضا في (طلب المياه الجارية الكثيرة) الغزيرة لا غتسال وغسل الثياب (ظنا منه بحكم الوسوسة) الشيطانية (وتجبل العقل) وفي بعض النسخ وتجبل العقل أى فساده (ان الطهارة المطلوبة) من العبد (الشريفة) عند الله (هي هذه) التي ذكرت من تنقية الظاهر والثياب (فقط) ليس الا (وجهلا) منه (بسيرة الاولين) من السلف الصالحين أى طريقتهم (واستغراقهم) أى السلف (جميع الهم) أى العزم والقصد (والوكد) بفحنتين أى التأكيد (في تطهير القلوب) واليوافق عن اقذار المعاصي وأوساخ المخالفات (وتساهلهم) كثيرا (في أمر الظاهر) كما يعرفه من مارس أخبارهم وطالع تراجمهم في كتاب الحلية والقوت (حتى ان عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه مع علو منصبه) ورفعة مقامه وكونه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمير المؤمنين (توضأ بماء) حميم (في جرة نصرانية) هكذا جاء في رواية كريمة المروزية في صحيح البخاري باللفظ وتوضأ عمر بالجيم من بيت نصرانية والجيم الماء المسخن والصحيح انهما أتران مستقلان الاول توضأ عمر بالجيم أخرجه سعيد بن منصور وعبد الرزاق وغيرهما باسناد صحيح وأما الثاني فأخرجه الشافعي في مسنده وعبد الرزاق وغيرهما عن سفيان بن عيينة عن زيد بن أسلم عن أبيه ان عمر رضي الله عنه توضأ من ماء نصرانية في جرة نصرانية لكن ابن عيينة لم يسمع من زيد بن أسلم فقد رواه البيهقي في السنن من

الطبقة العالية الا ان يجاوز الطبقة السافلة فلا يصل إلى طهارة السر عن الصفات المذمومة وعجارتها بالمحمودة ما لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعجارتها بالخلق المحمود ولن يصل إلى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح عن المناهى وعجارتها بالطاعات وكما عز المطالب وشرف صعب مسلكه وطال طريقه وكثر عقباته فلا تظن أن هذا الامر يدرك بالآني وينال بالهوين نعم من عيت بصيرته عن تفاوت هذه الطبقات لم يفهم من مراتب الطهارة الالدرجة الاخيرة التي هي كالقشرة الاخيرة الظاهرة بالاضافة الى اللب المطالب فصار يعم فيها ويستقصى في مجاريها ويستوعب جميع أوقاته في الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة ظنا منه بحكم الوسوسة وتجبل العقل أن الطهارة المطلوبة الشريفة هي هذه فقط وجهالة بسيرة الاولين واستغراقهم جميع الهم والفكر في تطهير القلب وتساهلهم في أمر الظاهر حتى ان عمر رضي الله عنه مع علو منصبه توضأ من ماء في جرة نصرانية

طريق سعدان بن نصر عنه قال حدثنا عن زيد بن أسلم ولم أسمع عن أبيه قال لما كتب الشام أتيت عمر
بماء فتوضأ منه فقال من أين جئت بهذا فمأيت ماء عدولا ماء سماء أطيب منه قال قلت من بيت
هذه العجوز النصرانية فلما توضأ أناها فقال أيتها العجوز اسلمي تسلمي فذكره مقلولا وقد دل وضوء عمر
رضي الله عنه من جرة النصرانية على تساهله في الأمور الظواهر وعدم التعمق فيها وعلى جواز استعمال
مياه الكفار ولا خلاف في استعمال سور النصرانية لانه طاهر خلا فلا جد واسحق وأهل الظاهر
واختلف قول مالك في المدونة لا يتوضأ بسور النصراني ولا بما أدخل يده فيه وفي العتبية أجازة مرة
وكرهه أخرى (وحتى أنهم) أي الساف (ما كانوا يغسلون اليد عن الدسومات) والدسم محركة الودك
من لحم وشحم (و) عن (الاطعمة) أي عقيبها (بل كانوا يمسحون أصابعهم) بعد الاطعمة (بأنخص
أقدامهم) أي بواطنها وقد خصت القدم خصا من باب تعبار تفتت عن الأرض فلم تمسها فالرجل
أنخص القدم والجمع خص كأجر وجر لانه صفة فان جعلت القدم نفسها قلت الاحامص (وعداوا)
غسل اليد بعد الطعام (بالاشنان من البدع المحدثه) التي أحدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
والاشنان بالضم والكسر الحرض معرب وتقديره فعلان (ولقد كانوا يصلون على الأرض) من غير حاجر
(في المساجد) وكان مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مفروشا بالحصباء والرمل وأول من فرش
المسجد بالحصاء الحجاج فأنكر وأعلمه وصلى قتادة مرة على حصير في المسجد وكان كفيفا فدخلت شوكه
الحصير في عينه عند السجود فلحق الحجاج (ويعشون) غالبا (حقاة) أي من غير نعل (في الطرقات) جمع
جمع الطريق (ومن كان لا يجعل بينه وبين التراب حائرا) أي مانعا (في مضجعه) ومقعده (كان) بعد
(من أكارهم) ورؤسائهم لانه علامة دالة على التواضع وترك التكاف في المعيشة وعدم الاعتناء
بها (وكانوا يقتصرون على الحجارة في الاستنجاء) ولا يتبعون ماء وقد ثبت الاقتصار على الحجارة من فعله صلى
الله عليه وسلم من ذلك ما أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة فلما قضى صلى الله عليه وسلم اتبعه من
أي ألقى المحل بالحجار وكفى به عن الاستنجاء وأخرج ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان أنه
سئل عن الاستنجاء بالماء فقال إذا انزل في يدي نبت وعن نافع عن ابن عمر كان لا يستنجي بالماء وعن
الزهري ما كنا نفعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء فهذه
الآثار كلها دالة على أنهم كانوا يقتصرون في غالب الاوقات على الحجارة ولا سبيل لمن تمسك بها على
كرهية الاستنجاء بالماء فقد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ذلك أيضا وذلك فيما رواه البخاري في
صححه من حديث أنس كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج للحاجة أجيء أو غلام معنا أداة من ماء
يعني ليستنجي به وأخرج مسلم من طريق خالد الحذاء عن عطاء بن أنس نخرج علينا وقد استنجى بالماء
وأخرج ابن خزيمة في صححه من حديث جرير فأتاه جرير بأداة من ماء فاستنجى بها وفي صحيح ابن حبان
من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط قط الامن ماء فاذا كره المصنف
من أحوال السلف يحمل على أغلب أحوالهم والمراد أنهم ما كانوا يتعمقون في أمر الاستنجاء (وقال
أبو هريرة وغيره من أهل الصفة رضي الله عنهم) والمراد بالصفة صفة المسجد النبوي وكان يأوي إليها
جماعة من فقراء الصحابة وقد جمعهم أبو نعيم في كتاب الحلية وذكر من أوصافهم (كنا نأكل الشواء) أي
اللحم المشوي (فتقام الصلاة فتدخل أصابعنا في الحصاء) أي الحصيات الصغار التي في المسجد (ثم نفرقها
بالتراب) أي لازالة دسمه (ونكبر) أي ندخل في الصلاة مع الامام بتكبيره الاحرام قال العراقي أخرجه
ابن ماجه من حديث عبد الله بن الحرث بن جزء ولم أره من حديث أبي هريرة اه قلت وهو في كتاب
أسماء من دخل مصر من الصحابة تأليف أبي عبد الله محمد بن الربيع بن سليمان بن داود الجيزي رحمه الله
نعمالي في ترجمة عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وكان شهد فتح مصر واخطب بها قال حدثنا سعد بن

وحتى أنهم ما كانوا يغسلون
اليدين من الدسومات
والاطعمة بل كانوا
يمسحون أصابعهم بأنخص
أقدامهم وعدوا الاشنان
من البدع المحدثه ولقد
كانوا يصلون على الأرض في
المساجد ويمشون حفاة
في الطرقات ومن كان
لا يجعل بينه وبين الأرض
حائرا في مضجعه كان من
أكابرهم وكانوا يقتصرون
على الحجارة في الاستنجاء
وقال أبو هريرة وغيره من
أهل الصفة كنا كل
الشواء فتقام الصلاة
فتدخل أصابعنا في الحصى
ثم نفرقها بالتراب ونكبر

عبد الله بن عبد الحكم حدثني أبي أخبرنا ابن لهيعة عن سليمان بن زياد عن عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدي أنه قال أكلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما قدمسته النار في المسجد ثم أقيمت الصلاة فمسخنا أيدينا بالحصبا ثم قمنا صلى ولم نتوضأ وقال أيضا حدثنا أحمد بن عبد الرحمن حدثنا عبيد الله بن وهب حدثني ابن لهيعة عن سليمان بن زياد الحضرمي عن عبد الله بن الحرث بن جزء قال أكلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم شواء في المسجد فأقيمت الصلاة فأدخلنا أيدينا في الحصبا ثم قمنا فصلينا ولم نتوضأ وقال أيضا وحدثني أبو بكر أحمد بن محمد بن أبي نافع حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح حدثنا أبو زيد عبد الملك بن أبي كريمة أخبرنا عتبة بن لعمامة المرادي قال قدم علينا عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدي فسمعته يحدث في مسجد مصر قيل له ما تقول فيما مست النار قال وما مست النار قال اللهم المنضوج يأكله الناس فقال لقد رأيته وأنا سابع سبعة أو سادس ستة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في دار رجل فخر بلال فناداه بالصلاة فخرجنا فمررنا برجل وبرمته على النار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أطابت برمتك قال نعم بأبي أنت وأمي فتناول منها بضعة فلم يزل يعلكها حتى أحرم بالصلاة وأنا أنظر إليه اه وكان المراد من قول المصنف وغيره من أهل الصفة هو عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وأورد البخاري في باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق فقال وأكل أبو بكر وعمر وعثمان فلم يتوضأ كذا هو في رواية أبي ذر بحذف المفعول وعند ابن أبي شيبة عن محمد بن المنكدر قال أكلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر وعمر وعثمان خبزا ولحما فصولا ولم يتوضأ وكذا رواه الترمذي فان حل الوضوء على غسل الأيدي يكون نصا في الباب (وقال عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه ما كنا نعرف الاثنان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت مناديلنا بواطن أرجلنا كنا إذا أكلنا الغمر مسخنا بها ويقال أول ما طهر من البدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع الموائد والاشنان والموائد والشبع) ونص القوت ويقال ان أول ما أحدث من البدع أربع الموائد والمناخل والشبع والاشنان وكانوا يكرهون أن تكون أواني البيت غير الخرف ولا يتوضأ أهل الورع في آنية الصفر قال الجنيدي قال سري أجهل لا تستعمل من آنية بيتك الا جنسك يعني من الطين ويقال لاحساب عليه اه والمناخل جمع منخل بضم الميم ما يخل به وهو من النوادر التي وردت بالضم والقياس الكسر لانه آلة والاشنان تقدم التعريف به والموائد جمع مائدة مشتقة من ماد الناس مبداء أعطاها فاعلة بمعنى مفعولة لان المالك مادها للناس أي أعطاها إياها وقيل من ماد ميسدا اذا تحرك ففي اسم فاعل على الباب وقيل هو الخوان بالكسر والضم والاشنان بكسر الهمزة لغة فيه وقيل الخوان المائدة ما لم يكن عليها طعام والخوان معرب ثم ان الاكل على الخوان من عادة المتكبرين والمترفين احرازنا عن خفض رؤسهم فلا كل عليه بدعة لكنها جائزة وقد روى الترمذي عن أنس ما أكل النبي صلى الله عليه وسلم على خوان وروى أيضا انه صلى الله عليه وسلم أكل على المائدة والجمع بينهما ان أسفا قال بحسب غلظة فيكون أكثر أخواله انه لم يأكل على خوان وفي بعض الاحيان أكل عليه لبيان الجواز ويحتمل أن يراد بالمائدة مطلق السفرة وفي القاموس المائدة الطعام فاطلاقها على ما يجعل عليه مجاز من اطلاق الحال على المحل وحينئذ فلا اشكال أصلا نقله ابن حجر المكي في شرح الشبائل قلت وعلى هذا قول المصنف تبعا لصاحب القوت ان الموائد من جملة البدع بمعنى الاستكثار من استعمالها بحيث اعتادوا الاكل عليها فهذا هو البدع لان الموائد لم تكن موجودة يستعملها الناس في بعض الاجيان وأما المناخل فانها جعلت لخل الدقيق

وقال عمر رضي الله عنه ما كنا نعرف الاثنان في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت مناديلنا بواطن أرجلنا كنا إذا أكلنا الغمر مسخنا بها ويقال أول ما طهر من البدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع الموائد والاشنان والموائد والشبع

فكانت عنايتهم كلها بنظافة
الباطن حتى قال بعضهم
الصلاة في النعلين أفضل
لأن رسول الله صلى الله
عليه وسلم لم يزرع نعليه في
صلاته بأخبار جبرائيل عليه
السلام له أن بهما نجاسة
وخلع الناس نعالهم - ثم قال
صلى الله عليه وسلم لم تخلعتم
نعالكم وقال النخعي في الذين
يخلعون نعالهم - وددت لو
أن محمدا جاء إليها فآخذها
منسكرا خلع النعال فهكذا
كان تساهلهم في هذه الأمور
بل كانوا

يمشون في طين الشوارع حفاة ويجلسون (٢١٠) عليها بصلون في المساجد على الأرض وبأكلون من دقيق البر والشعير وهو يداس

يمشون في طين الشوارع) جمع شريعة هي الطريق المسلوكة للناس عامة والدواب (حفاة) من غير نعل
(ويجلسون عليها) كذا في النسخ أي على الشوارع والاولى تذ كبر الضمير ليعود على الطين وهذا أقرب
الى التواضع لكونهم خلقوا من التراب ويعودون اليه (ويصلون في المساجد) المفروشة بالرمل والحصى
(على الأرض) من غير حائل (وبأكلون من دقيق البر والشعير وهو) أي البر والشعير (يداس بالدواب)
أي بأرجلها لينفصل الحب من قشره (وتبول عليه) وتتغوط فما كانوا يسألون عن ذلك ولا يدققون (ولا
يحتززون من عرق الابل والحيل) وكذا الجير والبغال يصيب ثوبهم عند ركوبهم اياها معاريا من غير حائل
(مع كثرة تمرغها في النجاسات) والمواضع القذرة (ولم ينقل قط عن واحد منهم) البنا (سؤال في دقائق
النجاسات) ولا استقصاء فيها (وهكذا كان) وفي بعض النسخ بل هكذا كان (تساهلهم فيها وقد انتهت
النوبة الآن) أي في حدود الاربع مائة والتسعين (الى طائفة) أي جماعة (يسمون الرعونة نظافة)
والرعونة افراط الجهالة وأيضا الوقوف مع حظ النفس مقتضى طباعها (ويقولون هي مبني الدين)
وعليها أسست أركانه (فأكثر أوقاتهم) على ما يرى (في ترينهم الظواهر) واصلاحها من ملبوس
وما كسل ومركوب (كفعل الماشطة) هي القينة (يعر وسهاو) الخالان (الباطن) منهم (خراب)
يباب نعم هو (مشحون) أي ملوه بنجاسات الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق) وهي المهلكات
(ولا يستنكرون ذلك) من أنفسهم بل (ولا يتعجبون منه) وهو محل العجب (ولو) فرض انه (اقتصر
مقتصر على الاستنجاء بالجر) فقط كما كان يفعله النبي صلى الله عليه وسلم نارة (أومشى على الأرض
حافيا) بل انعل (أوصلى على الأرض) بلا فرش شيء (أو) صلى (على بوازي المسجد) هي جمع بوازي وهي
الحصيرة فارسية (من غير سجادة) وهي الطنفسة والزربية والفرش وقوله (مفروشة) أي على ذلك
الحصير أومشى على الفرش من غير غلاف للقدم من ادم) أي جلد مدبروخ كما كانت الاوائل تفعل
ذلك (أو توضع من آنية) نصرانية (عجوز) كما فعله عمر رضي الله عنه والتصرح بافظ عجوز وقع في السنن
للبيهقي من رواية زيد بن أسلم كما تقدم (أو) توضع من آنية (رجل غير متكشف) أي غير متدين
(أقاموا عليه) وفي بعض النسخ فيه (القيامة) أي أهوال الاخرة كاهوال القيامة (وشددوا عليه
النكير) وهو بمعنى الانكار (ولقبوه بالقذر) ككتف من قام به القذر أي الوسخ (وأخرجوه من
زمرتهم) وأسقطوه من أعينهم ونسبوه الى عدم المعقول وقلة الاتداب (واستنكفوا) تنزهوا (عن
مواكلته) على موائلهم (و) عن (مخالطته) في مجالسهم (فسموا بالبذاءة) وهي رذائل الهيئة (التي
هي من) جملة (الاعيان) فيما أخرجه البخاري في الادب ومسلم في الصحيح والترمذي من حديث أبي
امامة الخارثي البذاءة من الاتمان (قذاره) سموا (الرعونة) التي هم فيها (نظافة فانظر) أيها
المتأمل في تخالف الاشياء (كيف صار المنكر معروفا والمعروف منكرا) انقلب الاعيان فانه المستعان
(وكيف اندرس من الدين رسمه كما اندرس تحقيقه) وفي نسخة حقيقة (وعلمه) ولم يبق الا اسمه ورسمه
وقد أورد صاحب القوت هذا البحث مختصرا في بيان ما أحدثه الناس من البدع التي لم تكن في زمانه صلى
الله عليه وسلم ولا زمان أصحابه فقال وشددوا أيضا في الطهارة بالماء وتنظيف الثياب وكثرة غسلهم من عرق
الجنب ولبس الخائض ومن أبوالبايوا كل لجه وغسل بسير العدم ونحو ذلك وكان السلف رخصون ذلك
له (فان قلت أفنقول ان هذه العادات التي أحدثتها) السادة (الصوفية في هياكلهم ونظافتهم) في
الملابس ومبالغتهم في أمور العبادات بأعداد أو ان مخصوصة للاستنجاء وغير ذلك انما تعد (من
المخاورات) المحرمات (والمنكرات فأقول) في الجواب (حاش الله) ويقال حاش فلان بالجر وبالانصب
أيضا كلمة استثناء تمنع العامل من تناوله يقال عند التنزيه (ان أطلق القول فيه) بجلا (من غير تفصيل)

بالدواب وتبول عليه ولا
يحتززون من عرق الابل
والحصيل مع كثرة تمرغها
في النجاسات ولم ينقل قط
عن أحد منهم سؤال في
دقائق النجاسات فهكذا
كان تساهلهم فيها وقد
انتهت النوبة الآن الى
طائفة يسمون الرعونة
نظافة فيقولون هي مبني
الدين فأكثروا أوقاتهم في
ترينهم الظواهر كفعل
الماشطة بعر وسهاو الباطن
خراب مشحون بنجاسات
الكبر والعجب والجهل
والرياء والنفاق ولا
يستنكرون ذلك ولا يتعجبون
منه ولو اقتصر مقتصر على
الاستنجاء بالجر أومشى
على الأرض حافيا أو صلى
على الأرض أو على بوازي
المسجد من غير سجادة
مفروشة أو مشى على الفرش
من غير غلاف للقدم من
آدم أو توضع من آنية عجوز
أو رجلا غير متكشف
أقاموا عليه القيامة وشددوا
عليه النكير ولقبوه
بالقذر وأخرجوه من
زمرتهم واستنكفوا عن
مواكلته ومخالطته فسموا
البذاءة التي هي من الاعيان
قذاره والرعونة نظافة فانظر
كيف صار المنكر معروفا
والمعروف منكرا وكيف

اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقة مواعيله فان قلت أفنقول ان هذه العادات التي أحدثها الصوفية
في هياكلهم ونظافتهم من المحظورات والمنكرات فأقول حاش الله ان أطلق القول فيه من غير تفصيل

ولكني أقول ان هذا

التنظف والتكاف واعداد
الاولى والالات واستعمال
غلاف القدم والازار المنفع
به لدفع الغبار وغير ذلك
من هذه الاسباب ان وقع
النظر الى ذاتها على سبيل
التجرد فهي من المباحات
وقد يقرن بها احوال
ونيات لحققها نارة بالمعروفات
ونارة بالمنكرات فلما كونها
مباحة في نفسها فلا يخفى
ان صاحبها متصرف بها في
ماله وبدنه وثيابه فيفعل بها
ما يريد اذ لم يكن فيه
اضاعة واسراف واما
مصيها منكر افعال يجعل
ذلك أصل الدين ويفسر به
قوله صلى الله عليه وسلم بنى
الدين على النظافة حتى ينكر
به على من يتساهل فيه تساهل
الاولين أو يكون القصد
به تزيين الظاهر للخلق
وتحسين موقع نظرهم فان
ذلك هو الرأى المحذور فيصير
منكر افعال من الاعتبارين
أما كونه معروفاً فبأن يكون
القصد منه الخير دون التزين
وان لا ينكر على من ترك ذلك
ولا يؤخر بسببه الصلاة عن
أوائل الاوقات ولا يشتغل به
عن عمل هو أفضل منه أو عن
علم أو غيره فاذا لم يقرن به
شي من ذلك فهو مباح يمكن
ان يجعل قرباً بالنية
ولكن لا يتيسر ذلك الا
للباطل الذين لو لم يشتغلوا
بصرف الاوقات فيه
لاشتغلوا بنوم أو حديث
فيما لا يعني فيصير شغلهم

غير الصحيح من السقيم (ولكن أقول هذه التكافات) التي أحدثوها في احوالهم (وهذا التنظف)
والتمتع (واعداد الاواني) أي تهيتها (واحضار الات) للاستنجاء والوضوء والغسل وغيرها
(واستعمال غلاف القدم) من جلد أو صوف (و) استعمال (الازار) وهي الطرخة البيضاء أو على
أي لون كان من مصبوغ بطين أو غيره (المتقنع به) أي جعله كالقناع على الوجه وقد عفا الترمذي في
الشمائل باباً فيما جاء في تقنع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأورد فيه حديث كان عليه السلام يكتر من
القناع وهي الخرقه تجعل على الرأس لتقي نحو العمامة عما بها من الدهن وقيل التقنع أعم من ذلك ويؤيده
حديث اتيانه صلى الله عليه وسلم بيت أبي بكر رضي الله عنه للهجرة في القابلة متقنعاً بثوبه أي متغشياً به
فوق العمامة لا تحتها هذا هو الظاهر وهو أعم من أن يكون ذلك التقنع (لدفع الغبار) أو لحفظ النظر من
الوقوع فيما لا يليق (وغير ذلك من هذه الاسباب) مما لهم فيها من الهيات وخلصة القول
فيه انه (ان وقع النظر الى ذاتها على سبيل التجرد) من غير التفات الى عوارضها (فهى من المباحات)
الشرعية (وقد تقرر بها احوال) حسنة (ونيات) صالحة (لحقيقها نارة بالمعروفات) وذلك اذا صلح
القصد (ونارة بالمنكرات) اذا فسد القصد (فاما كونها مباحة في نفسها) سرعاً (فلا يخفى) على المتأمل
(انه متصرف بها في ماله وبدنه وثيابه فيفعل بها ما يريد) لا حرج عليه (اذا لم يكن فيه اضاعة واسراف)
وتبذيراً ما حينئذ فيحرم عليه لانه ورد النهى عن ذلك وذكر ابن حجر المكي في شرح الشمائل ان بذاعة
الهيئة ورتانة الملابس من سيرة السلف الماضين واختاره جماعة من متأخري الصوفية فاهم في ذلك تزي
معروف وصيغة مشهورة وذلك لانهم لما رأوا أهل الدنيا يتفخرون بالزينة والملابس أظهر والهم رتانة
ملابسهم حقارة ما حقره الحق تعالى مما عظمه الغافلون والآن فقد قست القلوب ونسى ذلك المعنى فاتخذ
الغافلون رتانة الهيئة حيلة على جلب الدنيا فانكس الامر فصارت مخالفاتهم في ذلك لله متبعة للسلف وبالجملة
فأهل الله تعالى وخواصه لا يقصدون في هياتهم الا وجه الله سبحانه وتعالى بم المصالح الشرعية مما ألقى في
روعهم من الالهامات والاشارات فلا ينبغي الانكار عليهم فيها (و) أما تصييرها منكراً (أي جعلها في
حد المنكرات) فبأن يجعل ذلك أصل الدين ومبناه (ويفسر) عليه (قوله صلى الله عليه وسلم بنى الدين
على النظافة) وكذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله نظيف يحب النظافة (حتى ينكر به على من يتساهل
فيه) أو يقصر مثل (تساهل الاولين) من السلف الصالحين (و) مما يصير منه منكراً (أن يكون القصد
به) أي بجموع تلك الهيات (تزيين الظاهر للخلق) ليجبوه (وتحسين موقع نظرهم) عليه (فان ذلك)
الفعل (هو الرأى المحذور) أي الممنوع منه وهو الشرك الخفي (فيصير منكر افعال من الاعتبارين) وقد
يفضى ذلك الى صفات أخرى ذميمة لاجلها يصير منكر الامحالة (أما كونه معروفاً فبأن يكون القصد فيه
الخير دون التزين) للخلق والمراد بقصد الخير هو ما رواه أصحاب السنن الاربعة ان الله يحب أن يرى أثر
نعمته على عبده أي لانبائه عن الكمال الباطن وهو الشكر على النعمة (وأن لا ينكر على من ترك ذلك)
فانه مما يدل على جهله بحال السلف وترفعه على المسلمين (و) أن (لا يؤخر بسببه الصلاة) مع الاثمة في
الجماعات (عن أوائل الاوقات) اذ هي رضوان الله الاكبر وذلك بأن يشتغل به فلا يمكنه الحقوق مع الجماعة
في أول الوقت (و) أن (لا يشتغل به عن عمل هو أفضل منه) وأولى بالاستغلال به (أو عن علم) وفي بعض
النسخ أو عن تربية علم أي بالتعلم والتعليم والمطالعة والمذاكرة والتصدى لتأليف ما هو النافع (أو
غيره) من أعمال البر وهي كثيرة (فان) وفي بعض النسخ فاذا (لم يقرن به شيء من ذلك) الذي ذكر
(فهو مباح) شرعى بل (يمكن أن يجعل قرباً) الى الله تعالى (بالنية) الصالحة (ولكن لا يتيسر ذلك)
غالباً (الالباطلين) عن الادوارد الشرعية (الذين ان لم يشتغلوا بصرف الاوقات اليه لاشتغلوا) للاحالة
(بنوم) أو سعى فيما لا يحل شرعاً (أو حديث فيما لا يعني) ولا يهتم به أو جمعة بمن لا يعني (تصير شغلهم)

به أولى لأن الاشتغال بالطهارات (٣١٢) يجدد ذكر الله تعالى وذكر العبادات فلا بأس به إذا لم يخرج إلى منكر أو اسراف وأما أهل العلم

والعمل فلا ينبغي أن يصرفوا من أوقاتهم إليه الا قدر الحاجة فالزيادة عليه منكر في حقهم وتضييع العمر الذي هو أنفس الجواهر وأعزها في حق من قدر على الانتفاع به ولا يتعجب من ذلك فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين ولا ينبغي للبطل أن يترك النظافة ويترك على المتصوفة وزعم أنه يتشبه بالعبادة إذا تشبه بهم في أن لا يتفرغ إلا ما هو أهم منه كما قيل لداود الطائي لم لا تسرح لحينك قال اني اذا فارغ فلماذا لا أرى للعالم ولا لمتعلم ولا للعامل ان يضيع وقته في غسل الثياب احترازا من ان يلبس الثياب المقصورة وتوهما بالقصر تقصير في الغسل فقد كانوا في العصر الاول يصلون في الفراء المدبوغة ولم يعلم منهم من فرق بين المقصورة والمدبوغة في الطهارة والنجاسة بل كانوا يجتنبون النجاسة اذا شاهدوها ولا يدققون نظرها في استنباط الاحتمالات الدقيقة بل كانوا يتأملون في دقائق الرياء والظلم حتى قال سفيان الثوري لرفيق له كان يمشي معه في رفاق من أزقة الكوفة (فنظر الى باب دار مرفوع) البناء (معمور) بالناس (لا تفعل ذلك) أي لا تنظر الى هذا فقال له هل فيه من بأس قال نعم (فان الناس لو لم ينظروا اليه) سبيل التفرج (لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف) في عبارته ورفقته ونقشه وتحسينه (فالتفت الى معين له على الاسراف) هكذا أخرجه صاحب القوت (فكانوا يعدون) أي يهينون (جرام الذهن) بكسر الجيم ما يستبقى منه (لاستنباط مثل هذه الدقائق) الخفية في حفظ الباطن والظاهر (لا في احتمال النجاسات) ودقائقها (فلو وجد العالم) أو العامل رجلا (عاميا) أي من عامة الناس الذي ليس له اشتغال بالعلم ولا بالعمل وانما هو مقتصر على أداء ما فرض عليه من الصلوات وغيرها (يتعاطى له غسل الثياب) بنفسه حاله كونه (مخطئا) في طهارته ونقاته (فهو أفضل له) وأحسن (فانه بالاضافة) أي بالنسبة

أي هؤلاء البطالين (به أولى) وأفضل (لان التشاغل بالطهارات) والافتن فيها (يجدد ذكر الله عز وجل) في الجلة (و) أيضا يجدد (ذكر العبادات) فانه مامن طهارة الا وراعى فيها شأن العبادة التي تقع بعدها كصلاة قراءة أو قرآن أو سماع حديث وغير ذلك (فلا بأس به) لهؤلاء (إذا لم يخرج عن حد) الاعتدال والعرف (الى منكر) شرعى أو عرفي (أو اسراف) أو تبذير أو ترتب مفسدة (وأما أهل العلم) الذين يرتاضون في تحصيل العلم وتعلم وتعلما وبذلالا له وتأليفا (و) أما أهل (العمل) فهم المشتغلون بالذكر والمراقبة والمحافظة على العبادات (فلا ينبغي أن يصرف من أوقاتهم اليه الا قدر الحاجة) اليه (والزيادة عليه في حقهم منكر وتضييع العمر الذي هو أنفس الجواهر) وأعزها في حق من قدر على الانتفاع به (ومحافظة العمر عندهم كناية عن محافظة الاوقات بحفظ الانفاس عن خطور خيال السوى عليها وهو من أهم المهمات) وأكد الواجبات (ولا تعجب من ذلك فان حسنات الأبرار سيئات المقربين) قال الحافظ السخاوي في المقاصد هو من كلام ابى سعيد الخراز رواه ابن عساكر في ترجمته مرفوعا (فلا ينبغي للبطل أن يترك النظافة) الظاهرية (ويترك على) طائفة (المتصوفة) في تجملهم في هياكلهم بالمرقعات النفيسة (وزعم انه) في بذاته وورثاته اطماره (يتشبه بالعبادة) رضوان الله عليهم وبالسلف الماضين من التابعين وهذا بعيد جدا (إذا تشبه بهم في أن لا يتفرغ له بما) وفي نسخة لما (هو أهم منه كما قيل لداود بن نصير الطائي) ابن سليمان المتوفى سنة ١٦٠ حين رآه رجل ولحيته متشعبة (لوسرحت لحينك) وفي بعض النسخ لم لا تسرح لحينك (قال) وفي نسخة فقال (اني اذا فارغ) أي بطل (فلماذا لا أرى للعالم) المشتغل بعلمه وتعلمه وتعلما (ولا للعامل) بعلمه (أن يضيع وقته) النفيس (في غسل الثياب) بنفسه (احترازا من أن يلبس الثياب المقصورة) التي قصرها القصار (توهما بالقصر تقصيره في) قصرها (والغسل) لها وهذه وسوسة كبيرة اعترت بعض العلماء الصالحين ولقد أدركت بعض مشايخي لم يكن يلبس من هذه الثياب التي تعمل من الصوف وتصبغ ألوانا وتجلب من الروم حتى يغسلها في البحر ثلاث مرات توهما منه انهم من شغل النصارى وان أباديهم متنجسة وان تلك الاصباغ لا تسلم من مخالطتها بالنجاسات فهذا وامثال ذلك وساوس وزغرات أجازنا الله منها وقد ذكر ابن حجر المكي في شرح الشمائل ان من البدع المذمومة غسل الثوب الجديد قبل لبسه (فقد كانوا في العصر الاول يصلون في الفراء) أي الجلود (المدبوغة) من غير أن يسألوا من دبغها وكيف دبغها وبأي شيء دبغها وهل خالطها النجاسة في أيام دبغها أم لا (وكم من الفرق بين) الفراء (المدبوغة) بين الثياب (المقصورة) وفي نسخة بين المدبوغة والمقصورة (في الطهارة والنجاسة بل كانوا) انما (يجتنبون النجاسة اذا شاهدوها) بأبصارهم (ولا يدققون نظرها في استنباط الاحتمالات الدقيقة) والوجه المختلف (بل كانوا يتأملون في دقائق) مسائل (الرياء والظلم) أي الشرك الخفي (حتى قال) الامام أبو عبد الله (سفيان بن سعيد الثوري) رحمه الله تعالى (لرفيق له كان يمشي معه) في رفاق من أزقة الكوفة (فنظر الى باب دار مرفوع) البناء (معمور) بالناس (لا تفعل ذلك) أي لا تنظر الى هذا فقال له هل فيه من بأس قال نعم (فان الناس لو لم ينظروا اليه) على سبيل التفرج (لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف) في عبارته ورفقته ونقشه وتحسينه (فالتفت الى معين له على الاسراف) هكذا أخرجه صاحب القوت (فكانوا يعدون) أي يهينون (جرام الذهن) بكسر الجيم ما يستبقى منه (لاستنباط مثل هذه الدقائق) الخفية في حفظ الباطن والظاهر (لا في احتمال النجاسات) ودقائقها (فلو وجد العالم) أو العامل رجلا (عاميا) أي من عامة الناس الذي ليس له اشتغال بالعلم ولا بالعمل وانما هو مقتصر على أداء ما فرض عليه من الصلوات وغيرها (يتعاطى له غسل الثياب) بنفسه حاله كونه (مخطئا) في طهارته ونقاته (فهو أفضل له) وأحسن (فانه بالاضافة) أي بالنسبة

اليه لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف فالتاخر اليه معين له على الاسراف فكانوا يعدون جرم (الى الذهن) لاستنباط مثل هذه الدقائق (لا في احتمالات النجاسة) فلو وجد العالم علميا يتعاطى له غسل الثياب محتاطا فهو أفضل فانه بالاضافة

الى التساهل خير وذلك

العاى يتفجع بتعاطيه اذ
يشغل نفسه الامارة بالسوء
بعمل المباح في نفسه فيمتنع
عليه المعاصى في تلك الحال
والنفس ان لم تشغل بشئ
شغلت صاحبها واذا قصد
به التقرب الى العالم صار
ذلك عنده من أفضل القربات
فوقت العالم أشرف من ان
بصرفه الى مثله فيبقى
محفوظا عليه وأشرف وقت
العاى أن يشتغل بمثله
فيوفر الخير عليه من
الجوانب كلها وليتفطن
بهذا المثل لنظائره من
الاعمال وترتيب فضايلها
وروجه تقديم البعض
على البعض فتدقيق
الحساب في حفظ لحظات
العمر بصرفها الى الأفضل
أهم من التدقيق في أمور
الدنيا بحذاقها واذا عرفت
هذه المقدمة واستنبت أن
الطهارة لها أربع مراتب
فاعلم أنا في هذا الكتاب
لسنا نتكلم الا في المرتبة
الرابعة وهى نظافة الظاهر لا
في الشطر الاول من الكتاب
لاننا نتعرض قصد الاظهار
فنعول طهارة الظاهر ثلاثة
أقسام طهارة عن الخبث
وطهارة عن الحدث وطهارة
عن فضلات البدن وهى التى
تحصل بالقلم والاستعداد
واستعمال النورة والختان
وغیره

* (القسم الاول في طهارة
الخبث والنظر فيه يتعلق

بالمزال والمزاله

(الى التساهل خير وذلك العاى) مع ذلك (يتفجع بتعاطيه) غسلها (اذ يشغل نفسه الامارة بالسوء
بعمل مباح في نفسه) لا مواخذة عليه فيه شرعا (فتمتنع عليه المعاصى) والمتساهل والملاهى (في تلك
الحال) ومن المعلوم (ان النفس ان لم تشتغل) بامر ما (شغلت صاحبها) فرمته في المتاعب يصعب عليه
التخاص منها وهذا كما يقولون النفس ان لم تقتلها قتلتك (واذا قصد به التقرب الى العالم) أو العامل
(صار ذلك عنده من أفضل القربات) وبهذا القصد وقع الفارق في أفعاله فأعظم الناس منزلة وأكثرهم
خيرا وبركة الواقف مع قصده في حركته وسكونه وكتب سالم بن عبد الله الى عمر بن عبد العزيز يزرجهما الله
تعالى اعلم يا عمر ان عون الله للعبد بقدر النية فمن ثبت نية تم عون الله له ومن قصرت عنه نية قصر
عنه عون الله بقدر ذلك وكتب بعض الصالحين الى أخيه أخلص النية في أفعالك يكفك قليل العمل
(فوقت العالم أشرف من أن يصرفه الى مثله) من القصر والغسل لانه عنده كالسيف ان لم يقطع به بالطاعة
قطعه بالقطيعة (فيبقى) وقته (محفوظا عليه) وأشرف وقت العاى أن يشتغل بمثله (اسلامته من الوقوع
فيما لا يعنى) (فيتوفر الخير من الجوانب) أى من الجانبين وكل منهما بقصد صحيح وعقد راجع (وليتفطن
بهذا المثل) الذى أوردناه (لنظائره من) سائر (الاعمال وترتيب فضايلها ووجه تقديم بعضها على البعض)
على اختلاف المقاصد والنيات فقد يكون العمل قليلا في الاعين وهو كبير عند الله بحسن النية
والاخلاص وقد يكون فضل عمل على آخر وجهين وثلاثة وأقل وأكثر وقد ساق من ذلك ابن الحاج في
أول المدخل ما يشفى به الغليل وتبلغ به الصدور (فتدقيق الحساب في حفظ لحظات العمر) وأثابه
التي هى كل ذرة منها رخصة بألف درجة (بصرفها الى الأفضل) فالأفضل (أهم من التدقيق في) متعلقات
(أموال الدنيا بحذاقها) أى بجميعها (فاذا عرفت هذه المقدمة واستيقنت) بقلبك (أن الطهارة لها
أربع مراتب فاعلم أنا في هذا الكتاب) أى أسرار الطهارة (لسنا) وفي نسخة لا (نتكلم الا في المرتبة
الرابعة) وهى الاولى بالنسبة الى سباقه الاول (وهى نظافة الظاهر) ونفاوته عن الاوساخ والاحداث
(لأننا في الشطر الاول من الكتاب لا نتعرض قصد الاظهار) وهى الطهارة الجسمانية وأما المراتب
الثلاثة منها فان المصنف يشير اليها في مجموع كتابه هذا لوتأمل الانسان في سباقاته لوجدها دالة عليها
(فنعول طهارة الظاهر) على (ثلاثة أقسام طهارة عن الخبث) بدنا وثوبا وهو النجس الحقيقي (وطهارة
عن الحدث) بدنا وهو النجس الحكمى من الاصغر والاكبر ووقع للمصنف في الوجيز تقديم الحدث
على الخبث وهكذا هو في كتب مذهبنا وعبارة الوجيز الظاهر للحدث والخبث وقال الرافعى في شرحه
الخبث مرقوم في النسخ برقم أبى حنيفة رحمه الله تعالى دون الحدث بناء على الشهور ان الطهورية مخصوصة
بالماء في الحدث اجاعا لكنه في الخبث مختلف فيه بيننا وبينهم اهـ وربما يؤخذ منه سبب تقديمه على
الحدث مع تأمل فيه وقال الاصفهاني في شرح المحرر الحدث لفظا مشترك بين الحدث الاكبر والحدث
الاصغر لكنه اذا أطلق عن الوصفين كان المراد الاصغر غالبا وهذا الاطلاق عرف خاص لافهموم
اغوى بل مجاز لغوى عند بعض وحقيقة شرعية عند بعض اهـ وقال الشمني في شرح النقاية الطهارة
لغة النظافة وبعضها فضل ما يتنظف به واصطلاحا النظافة عن الحدث أو الخبث وسبب وجوبها ارادة
الصلاة أو ما يضاهاها بشرط الحدث أو الخبث وفي الخلاصة سبب الوضوء الحدث وقال بعضهم اقامة
الصلاة وهو الاصح وبالأول أخذ الامام السرخسى في الاصل وفي المحيط سبب وجوبه انما هو ارادة
الصلاة بالنص (وطهارة عن فضلات البدن وهى التى تحصل بالقلم) كالاطفار (والاستعداد) هو
استعمال الحديد أى الموى كشعر العانة (واستعمال النورة) لمن لم يحسن الاستعداد (والختان) هو
قطع القلفة (وغیره) مما يجرى مجراه (القسم الاول في طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق) بأمور ثلاثة
(بالمزال) هو اسم مفعول من أزاله عنه فهو مزال وهى الخجاسات (والمزال به) كالماء مثلافاته تزال به

النجاسات (والإزالة) أي بيان كيفيتها وقد ذكر المصنف ما في هذا القسم في ثلاثة أطراف (الطرف الأول في المزال) أي في بيان ما زال ما هو فقال (هي النجاسات) ومنهم من فسرهما بالقذارات والصحيح أن القذر أعم من النجس (والاعيان) وهي ماله قيام بذاته بأن يتميز بنفسه غير تابع تحيزه تحيز شيء آخر (جادات) وهي التي لا روح فيها (وحيوانات) ذوات أرواح (وأجزاء حيوانات) مما ينفصل عنها بالجزء والقطع وغير ذلك وهذا التقسيم تبع فيه شيخه امام الحرمين حيث قسم الاعيان الى جاد وحيوان (اما الجادات فطاهرة كلها) لانهم المخلوقة لمنافع العباد وانما يحصل الانتفاع أو يكمل بالطهارة ولا يستثنى من هذا الاصل من الجادات (الاخر وكل مشتبك مسكر) أي ما يسكر من الانبذة المسكرة فانهم الملحقة بها أحدهما انها محرمة التناول لالا احترام وضرر ظاهر والناس مشغوفون بها فينبغي أن تكون محكوما بنجاستها كما كبد اللزج والثاني ان الله تعالى سماها رجسا وهو النجس وأما الانبذة المسكرة فانها الملحقة بها في التحريم فكذا النجاسة هذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فان الخمر عنده هي التي من ماء العنب اذا غلي واشتد ووافقها الصاحبان أبو يوسف ومحمد قالوا لان الاسم يثبت به وكذا المعنى المحرم وهو كونه مسكرا وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى في تعريف الخمر بعد الاشتداد فقال وقذف بالزبد قال لان الغليان بذاته الشدة وكما لها بقذف الزبد وسكونه اذ به يتميز الصافي عن الكدر وأحكام الشرع قطعية فيناط بالنهاية كالحد وكفار المستحل وأحكامه اذ به حرام قليلة وكثيره وقوله وكل مشتبك مسكرا أي فان حكمه حكم الخمر كالباذق والنصف والمثلث والجمهوري والنيذ فالباذق هو المطبوخ أدنى طمخة والنصف مذهب ثلثه وبقي ثلثه حكمهما واحد في الاشتداد والمثلث ماء العنب طبخ حتى بقي ثلثه فاذا اشتد حل عند محمد وحرم عند أبي حنيفة وأبي يوسف والجمهوري ماء العنب صب عليه الماء وقد طبخ حتى بقي ثلثه وحكمه ملحق بالباذق وحرمه الخمر عينية ونجاستها غليظة لانها ثبتت بالدليل القطعي وأما حرمة الطلاء والسكر ونقيع الزبيب فانهم ادون حرمة الخمر لانها اجتهدية ولا يكفر مستعملها وانما يضل ونجاستها خفيفة في رواية وغليظة في أخرى وذكر يحيى اليمني من الشافعية في البيان وجهاضعيها أن النيذ طاهر لاختلاف العلماء فيه بخلاف الخمر في شرح الوجيز ذكرها وجها في ان بواطن حبات العنقود مع استحالتها خرا لا يحكم بنجاستها تشبيها بما في باطن حيوان وهذا ينافي اطلاق القول بالنجاسة قال الرافعي وأعلم أن المصنف لا يريد بالجماد في هذا التقسيم مطلقا للاحياة فيه بل وما لم يكن حيوانا من قبل ولا جزءا من حيوان ولا خارجا منه والالئسل في الجمادات الميتات وأجزاء الحيوانات وما ينفصل عن باطن الحيوان وحينئذ لا ينظم أصل الاستثناء على الخمر والنيذ فتأمل * (تنبيه) قال صاحب المختار النجاسة غليظة وخفيفة قال الشارح في الموضع يعني اذا ورد نص في نجاسة شيء ونص آخر في طهارته يرجح دليل النجاسة لكن معارضة ذلك النص يؤثر في تخفيف نجاسته واذا لم يعارضه نص تكون نجاسته غليظة وهذا هو الحكم عند أبي حنيفة مثال الخففة بول ما يؤكل لحمه فان قوله صلى الله عليه وسلم استنزها البول يدل على نجاسته وحديث العرينيين يدل على طهارته وقال واذا اختلف العلماء في نجاسة شيء وطهارته تكون مخففة واذا اتفقوا على نجاسة شيء تكون مغلظة وفائدة الخلاف تطهر في الروث عند أبي حنيفة مغلظة لما روى انه صلى الله عليه وسلم ألقى الروث وقال انها ركس أي نجس ولم يعارضه نص آخر وعندهما مخففة للاختلاف فان ما الكارجه الله تعالى يرى طهارته لعموم البولي بخلاف بوله فانه نجس نجاسة مغلظة اذ لا ضرورة فيه فان الارض تنشفه وسأني الكلام عليه قريبا (والحيوانات طاهرة كلها) ولا يستثنى منها (الثلاثة) أحدها (الكاب) لقوله عليه السلام انه اليست بنجسة يعني الهرة ووجه الاستدلال منه مشهور ولان سوره نجس بدليل ورود الامر بالارافة في خبر الولوغ ونجاسة السور تدل على نجاسة الغم واذا كان فيه نجاسة كانت سائر أعضائه نجسة لان فيه أطيب من غيره ويقال انه أطيب الحيوان نكهة لكثرته ما يلهو

(والإزالة)

* (الطرف الأول في المزال)

وهي النجاسة والاعيان
ثلاثة جادات وحيوانات
وأجزاء حيوانات أما
الجمادات فطاهرة كلها
الخمر وكل مشتبك مسكر
والحيوانات طاهرة كلها
الاكباب

(و) الثاني (الخيزر) وهو أسوأ أحوال من الكلب فهو أولى بأن يكون نجساً من الكلب قاله الرافعي واستدل
 أمثنا على نجاسته بقوله تعالى أولحم خنزير فانه رجس والضمير للمضاف اليه لقربه فان قلت المضاف اليه غير
 المتصور فلا يعود الضمير عليه نحو رأيت ابن زيد وكلته قلت عود الضمير الى المضاف اليه شائع من غير
 تكبير نحو قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون فان قيل الضمير عائد الى جميع ما ذكر من الميتة
 والدم المسفوح ولحم الخنزير اوجب بأنه أبعد من عوده الى اللحم وأما عين الكلب فانه ليس بنجس عند
 أبي حنيفة ومالك قال صاحب الهداية لانه ينتفع به حراسة واصطياد اقال الاكمل اختلفت الروايات في
 كون الكلب نجس العين فمنهم من ذهب الى ذلك قال شمس الأئمة في مبسوطه والصحيح من المذهب عندنا
 أن عين الكلب نجس اليه يشير محمد في الكتاب في قوله وليس الميت بنجس من الكلب والخنزير وقال
 الرافعي في شرح الوجيز ان الكلب والخنزير طاهران عند مالك ويغسل من ولوغهما تعبد (والثالث ما تولد
 منهما) أي من أحدهما أي الكلب والخنزير فانه نجس أيضاً بناء على نجاستهما وقال الولي العراقي في
 شرح البهجة ويندرج تحت الفرع المتولد بينهما أو بين أحدهما وبين حيوان آخر (فاذا مات) أي
 الحيوانات (فكلها نجسة الا خمسة الآدمي) لكرامته (والسمل والجراد ودود التفاح) وعبر المصنف في
 الوجيز بدود الطعام وغيره بدود اسفل وفي كتب أصحابنا بدود الجبن وكل ذلك من باب واحد قال الرافعي
 في شرح الوجيز الاصل في الميتات النجاسة قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ويحرّم
 ما ليس بمحرم وما فيه ضرر كالسمل يدل على نجاسته وتستثنى منه أنواع أحدها السمل والجراد قال صلى الله
 عليه وسلم أحلت لنا ميتتان ودمان الحديث ولو كانا نجسين لكانا محرمين الثاني الآدمي وفي نجاسته
 بالموت قولان أحدهما انه نجس بالموت لانه حيوان طاهر في الحياة غير ما كونه بعد الموت فيكون نجساً
 كغيره والثاني وهو الاصح انه لا نجس لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وقضيه التكريم أن لا يحكم بنجاسته
 ولانه لو نجس بالموت لكان نجس العين كسائر الميتات ولو كان كذلك لما أمر بغسله كسائر الاعيان النجسة
 روى هذا الاستدلال عن ابن سريج قال أبو اسحق عليه لو كان طاهراً لما أمر بغسله كسائر الاعيان الطاهرة
 أجابوا عنه بان قالوا غسل نجس العين غير معهود وأما غسل الطاهر معهود في حق الجنب والمحدث على
 أن الغرض منه تكريمه وازالة الاوساخ عنه وقال أبو حنيفة رحمه الله نجس بالموت ويطهر بالغسل وهو
 خلاف القولين جميعاً اهـ (وفي معناه) أي دود التفاح (كل ما تستحيل اليه الاطعمة وكل ما ليس له نفس)
 بفتح فسكون (سائلة) أي جارية والمراد بالنفس هنا الدم وهو من جملة معانيه كما أوضحته في شرح
 القاموس (كالذباب والخنفساء) أما الذباب بالضم معروف وجمعه أذبة وذبان وأما الخنفساء ففعل عامن
 الحشرات معروفة وضم الفاء أكثر من فتحها وهي ممدودة فیهما وتقع على الذكور والانثى وبعض العرب
 يقول في الذكور خنفس كجندب بالفتح ولا يمتنع الضم فانه القياس وبنو أسد يقولون خنفسه في الخنفساء
 كأنهم جعلوا الهاء عوضاً من الالف والجمع خنافس كذا في المصباح (وغيرهما) كالنملة وجار قبان
 والبق والزنبور والبع قرب كذا في شرح المحرر وقال صاحب الهداية والزناير قال الشارح وانما جمعها
 لكثرة أنواعها قال الرافعي في شرح الوجيز ايراد المصنف دود الطعام وحده يشير بمغايرة حكمه لحكم
 ما ليس له نفس سائلة اشعاراً ببناء وليس كذلك بل من قال بنجاسة ما ليس له نفس سائلة صرح بأنه لا فرق
 بين ما يتولد من الطعام كدود الخلل والتفاح وغيرهما وبين ما لا يتولد منه كالذباب والخنفساء وقالوا
 نجس الكل لكن لا نجس الطعام الذي يموت فيه ومن قال لا نجس ما ليس له نفس سائلة بالموت فلا يشك
 انه يقول به في دود الطعام بطريق الاولى فاذا قوله وكذا دود الطعام طاهر على الصحيح اختيار الطريقة
 القفال اهـ ثم قال المصنف (ولا نجس الماء بوقوع شيء منها فيه) قال الرافعي الحيوانات التي ليست لها
 لها نفس سائلة هل نجس الماء اذا مات فيه اختلف قول الشافعي رضي الله عنه فيه أحدهما انه لانها

والخنزير وما تولد منهما
 أو من أحدهما فاذا مات
 فكلها نجسة الا خمسة الآدمي
 والسمل والجراد ودود التفاح
 وفي معناه كل ما يستحيل
 من الاطعمة وكل ما ليس
 له نفس سائلة كالذباب
 والخنفساء وغيرهما فلا
 نجس الماء بوقوع شيء
 منها فيه

ميتة فتكون نجسة كسائر النجاسات والثاني وهو الاصح لاقوله صلى الله عليه وسلم اذا سقط الذباب في اناة
 أحدكم فامقلوه فان في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء وقد يفضى المقل الى الموت سيما اذا كان الطعام
 حارا فلو نجس الماء لما أمر به وعن سلمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كل طعام وشراب وقعت
 فيه ذبابة ليس له ادم فهو الخلال أسكه وشربه والوضوء منه ولان الاحتراز عنه مما يعسر وهذا الخلاف
 في غير مانسؤه في الماء وأما مانسؤه في الماء وليس له نفس سائلة فلا ينجس الماء بل بخلاف فلو طرح فيه
 من خارج عاد الخلاف فان قلنا انها تنجس الماء فلا شك في نجاستها وان قلنا انها لا تنجس فهل هي نجسة
 في نفسها قال الاكثرون نعم كسائر الميتات وهو ظاهر المذهب وقال القفال لالان هذه الحيوانات
 لا تستحيل بالموت لان الاستحالة انما تأتي من قبل انحصار الدم واحتباسه بالموت في العروق واستحالة
 وتغيره وهذه الحيوانات لادم فيها وما فيها من الرطوبة كرتوبة النبات واذا عرفت ذلك ظهر لك أن هذه
 الحيوانات على ظاهر المذهب غير مستثناة من الميتات وانما الاستثناء على قول القفال اه وقال الاصفهاني
 في شرح المحرر هذه الحيوانات اذا وقعت في ماء قليل أو مائع أو طعام لا تنجس في أصح القولين وهو
 الجديد ومذهب أبي حنيفة لتعذر الاحتراز عنه خصوصا في فصل الصيف لعموم البلوى والقول الثاني
 انه ينجس هو القياس لان نجاستها كسائر النجاسات وأمره صلى الله عليه وسلم بغمس الذباب وطرحه
 ليس بموجب مطلقا غاية الاحتمال في بعض الاحوال وانما أمرهم بذلك قطعاهم عن عادتهم لانهم كانوا
 يستقذرون طعاما يقع فيه الذباب وقوله أي صاحب المحرر ويستثنى مما ذكر ميتة ليس له نفس سائلة
 صريح بنجاستها وهو المختار عند المحققين من الفريقين ولا يلتفت الى قول من قال ان علة النجاسة في
 الميتة احتباس الدم المعفن في الباطن اه قلت وعال أصحابنا فيها ليس له دم سائل كالبق والذباب والعقرب
 بما تقدم من تعليل الرافعي بحديث مقل الذباب ولولا أن موته لا بأس به لم يأمر صلى الله عليه وسلم بغمسه
 الذي هو في العادة سبب لموته قال ابن المنذر ولا أعلم في ذلك خلافا لما كان أحد قولي الشافعي كذا في
 شرح النقاية ثم ان في سياق المصنف تنبيها على انه لا فرق بين القليل والكثير وبين ما به وقوعه
 كالذباب أو نادرا كالعقرب قال الاصفهاني وهذا اذا لم يتغير الماء منها فاذا تغير ففيه وجهان أحدهما
 الحكم بالنجاسة وهو القياس والثاني لاقياسا على ما تغير بالسمك ورأيت بخط الامام النووي في حاشية
 شرح الوجيز ما نصه قلت ولو كثرت الميتة التي لانفس لها سائلة فغيرت الماء أو المائع وقلنا لا تنجس منه
 غير تغير فوجهان مشهوران الاصح نجسه لانه متغير بالنجاسة والثاني لا ينجسه ويكون الماء طاهرا
 غير مطهر كالتغير بالزعفران وقال امام الحرمين هو كالتغير بنور الشجر والله أعلم اه ثم رأيت هذا
 السياق بعينه في الروضة (وأما أجزاء الحيوانات) المنفصلة منها (فقسمان أحدهما) بيان أي (يقطع
 منه وحكمه حكم الميت) لما روى عنه صلى الله عليه وسلم ما بين من حي فهو ميت أخرجه الحاكم من حديث
 أبي سعيد بلفظ ما قطع وأخرجه الدارمي وأحمد وأبو داود والترمذي من حديث أبي واقد الليثي بلفظ
 ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة وأخرجه ابن ماجه والطبراني وابن عدي من حديث تميم الدارمي
 بلفظ ما أخذ من البهيمة وهي حية فهو ميتة وقد ظهر منه أن الاصل فيما يبين من الحي النجاسة (و) يستثنى
 عنه (الشعر) فانه طاهر (لا ينجس بالجز) للحاجة اليه في الملابس قال الرافعي وفي معنى الشعر الريش
 والصوف والوبر وقد قيل في قوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها وأسعارها أنانا ومتاعا الى حين أن المراد
 الى حين فناءها هذا فيما يبين بطريق الجز وفي التنف والتناثر وجهان والاصح الحاقهما بالجز ثم قال
 واعلم أن ظاهر قوله فكل ما بين من حي فهو ميت الا الشعور المنتفع بها لا يمكن العمل به لافي طرف
 المستثنى ولا في طرف المستثنى منه أما المستثنى فلانه يتناول جملة الشعور المجزوة والطهارة بخصوصية
 بشعور المأكول وأيضا فانه يتناول الشعر المبين على العضو المبين من الحيوان وانه نجس في أصح

وأما أجزاء الحيوانات
 فقسمان أحدهما ما يقطع
 منه وحكمه حكم الميت
 والشعر لا ينجس بالجز
 والموت

الوجهين وأما المستثنى منه فلأنه يدخل فيه العضو المبين من السمك والآدمي والجراد ومشيمة الآدمي وهذه الأشياء طاهرة على المذهب الصحيح ولذلك يدخل فيه شعور الآدمي فإنه غير متفجع به حتى يدخل في المستثنى وأذا لم يتناول الاستثناء بقي داخل في المستثنى منه ومع ذلك فهو طاهر فظاهر تعذر العمل بالظاهر ووقوع الحاجة إلى التأويل ومما ينبغي أن يتنبه له معرفة أن تفصيل الشعور بالمبابة وتقسيمها إلى طاهر ونجس مبني على ظاهر المذهب في نجاسة الشعور بالمبابة فإن قلنا لا نجس بالموت فلا نجس أيضا بالمبابة بحال والله أعلم (والعظم نجس بالموت) لكونه مما تحلله الحياة وهو قول مالك والشافعي وأحمد وقال أبو حنيفة لا نجس وهي رواية ابن وهب عن مالك (الثاني الرطوبات الخارجة من باطنه) أي الحيوان وهي أيضا قسمان أشار إلى القسم الأول بقوله (فكل ما ليس مستحيلا ولا له مقر) أي ليس له اجتماع واستحالة في الباطن وإنما يرشح رشحا (فهو طاهر) إن كان من حيوان طاهر فإن حكمه حكم الحيوان المترشح منه إن كان نجسا فنجس وإن كان طاهرا فطاهر (كالدمع والعرق واللعاب والمخاط) أما الدمع فما يسيل من العين عند الغم أو السرور أو البرد والعرق ما يتخلب من الجسد عند الحر أو العمل الشديد واللعاب ما يسيل من فم الإنسان يقطة ونوما من غلبة الرطوبات البلغمية أو من حركة دود القرع والمخاط ما يسيل من الأنف وهو جامد فإن كان رقيقا فهو ذين واستدلوا على طهارة العرق بأنه صلى الله عليه وسلم ركب فرسا عربا لا بي طلحة فركضه ولم يتحرز عن العرق قال الرافعي والتعرض للترشح انما وقع لأن الغالب فيه الخروج على هيئة الترشح لأنه من خواصه أو أن الطهارة منوط به ألا ترى أن الدم والصد يدق ديترشحان من القروح والنفاطات وهما نجسان وقوله في الوجيز ليس له مقر يستحيل فيه لا يلزم من طاهره أن لا يكون مستحيلا أصلا لجواز أن يكون مستحيلا في مقر فإن كان الدمع وسائر ما يقع في هذا القسم لا يستحيل أصلا فالتعرض لنفي المقر ضرب من التأكيد والبيان وإن كان يستحيل في مقر فالحكم منوط بنفي الاستحالة في المقر لا بطلاق نفي الاستحالة ثم أشار المصنف إلى القسم الثاني بقوله (وماله مقر وهو مستحيل) أي ما يستحيل ويجمع في الباطن ثم يخرج قال الرافعي والمعنى وما استحالة في مقر في الباطن (فنجس) كالدم والبول والعذرة كذا في الوجيز وهذه الأشياء نجسة من الآدمي ومن سائر الحيوانات الماء كمول منها وغير الماء كمول أما في غير الماء كمول فبالاجاع وأما في الماء كمول فبالقياس عليه لأنها متغيرة مستحيلة وذو مال كواحد إلى طهارة بول ما يؤول كل لحم وروثه وبه قال أبو سعيد الاصطخري من أصحابنا واختاره القاضي الروياني ونسكوا بأحاديث مشهورة في الباب مع تأويلها ومعارضتها وهل يحكم بنجاسة هذه الفضلات من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وجهان قال أبو جعفر الترمذي لا ما روى أن أم أيمن شربت بوله فقال إذا لا يبلغ النار بطنك ولم ينكر عليها ويروي شرب دمه عن علي وابن الزبير وأبي طيبة الحجام وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لا بي طينة لا تعد الدم كله حرام قلت وقال الولي العراقي في شرح جمعة الخاوي إن شيخه السراج البلقيني نقل عن ابن القاص والبعوي الجزم بالطهارة وعن القاضي حسين تصحيحها ونقله العمراني عن الخراسانيين وقال شيخنا به الفتوى اه وقال معظم الأصحاب نعم قياسا على غيره وجلاوا الأخبار على التداوى ثم قال الرافعي وفي خروء السمك والجراد وبولهما وجهان أظهرهما النجاسة قياسا على غيرهما لوجود الاستحالة والتغير وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى وكذا ذرق الطيور إلا اللباجة والثاني الطهارة لجواز ابتلاع السمكة حية وميتة وأطباق الناس على كل الملحمة منها على ما في بطونها وكذلك في خروء ما ليس له نفس سائلة وجهان أظهرهما النجاسة والثاني لالان الرطوبة المنفصلة منه كالرطوبة المنفصلة من النبات لمشاكلة صورته بعد الموت صورته في الحياة ولهذا لا يحكم بنجاسته بعد الموت على رأي هذا كله كلام الرافعي وبعبارة الوجيز كالدم والبول والعذرة الآمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينه الرافعي كما سبق ولكن في المطلب

والعظم نجس بالموت الثاني
الرطوبات الخارجة من باطنه
فكل ما ليس مستحيلا ولا له
مقر فهو طاهر - كالدمع
والعرق واللعاب والمخاط
وماله مقر وهو مستحيل
فنجس

أنكر بعضهم على الغزالي حكاية الخلاف في عذرة النبي صلى الله عليه وسلم وإنما المعروف في بوله ودمه
 * (تبيينه) في شرح النقاية بول الفرس وبول ماأكل من نجس خفيف عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند
 محمد طاهر وقال مالك وأحمد والاصطخري من الشافعية بول ماأكل وروثه طاهر فيجوز عندهم بول
 ما يؤكل للتداوي وغيره وعند أبي يوسف للتداوي فقط ولا يجوز عند أبي حنيفة مطاقا قال ومن المنجس
 الخفيف خرو طير لا يؤكل عندهما خلافا لمحمد وعلى هذا رواية أبي جعفر الهندي وإني وهو الصحيح وأما
 على رواية الكرخي وعند محمد مغلظا وعندهما طاهر وفي الهداية تبعا لفخر الإسلام في الجامع الصغير إن
 أبا يوسف مع أبي حنيفة في الروايتين وفي المنظومة والمختلف إن أبا يوسف مع أبي حنيفة على رواية الكرخي
 ومع محمد على رواية الهندي وإني وأما خرو الطير الذي يؤكل فطاهر لأن في التوقي عنه حرجا لا الدجاج
 والبطل الأصلي فإنه غليظ لأن التوقي عنه لا يخرج فيه كفاي ما يخرج من المخرجين وهو خرو الفرس وخرو
 ما يؤكل وبول ما لا يؤكل وخرو وبول الأدمي وخرو وفي المحيط وبول الخفاش وخرو ليس بشئ لتعذر
 الاحتراز منه وفي روضة الناطق دم قلب الشاة والكبد والطحال طاهر وفي القنية دم قلب الشاة نجس
 وفي الفتاوى الكبرى للحمادى الدم الذي يخرج من الكبد إن لم يكن من غيره بل كان تمدن فيه فهو
 طاهر قال الشمني وهو قيد حسن ينبغي أن يقيد بمثله دم القلب على القول بطهارته وفي القنية مرارة
 الشاة كالدم يعني مغلظة وقيل كبولها يعني مخففة عندهما طاهرة عند محمد وفيها عن أبي يوسف يعني
 عن الدم الباقي في العروق والحم في الأكل دون الثياب ووجه ذلك أنه تعم به البلوى في الأكل دون
 الثياب اه وبعبارة شرح المختار وكل ما يخرج من بدن الإنسان وهو موجب للتطهير فنجاسة غليظة
 كالغائط والبول والدم والصدية والقيء والخلاف فيه وكذلك الروث والاختباء يعني غليظة عند أبي
 حنيفة وعندهما خفيفة والروث يستعمل في الفرس والجار والبغل والخنثى يستعمل في البقر والأبل
 والغنم قلت قال في الكافي الروث يكون لكل ذي حافر لكن الفقهاء استعملوه في سائر البهائم استعارة
 ودم السمك ليس بدم حقيقة لأنه يبيض من الشمس ولو كان دما لاسود كسائر الدماء وعن أبي يوسف
 أنه نجس وحلوه على الخفيف وهذه فوائد التقطتها من فتاوى قاضيتان قال العذرة ونجس الكلب
 وجميع السباع نجس نجاسة غليظة وخرو ما يؤكل لحمه من الطيور طاهر إلا ما له رائحة كريهة كخرو
 الدجاج والبطل والأوز فهو نجس نجاسة غليظة وذرق سباع الطير كالباري والحدأة لا يفسد الثوب واختلفوا
 في بول الهرة والفأرة قال بعضهم يفسد الثوب إذا زاد على قدر درهم وهو الظاهر وقيل لأصلا وقيل
 إذا غشخ ويظهر أثر الضرورة في التخفيف لافي سلب النجاسة وخرو السمك وما يعيش في الماء لا يفسد
 الثوب في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد إذا غشخ ودم الحلة والوزغ يفسد الثوب والماء
 والطحال والكبد طاهران قبل الغسل وما يبق من الدم في عروق المذكة بعد الذبح لا يفسد الثوب وإن
 غشخ عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد الثوب إذا غشخ ولا يفسد القدر والكلب إذا أخذ
 عضوا إنسان أو ثوبه بفيه إن أخذه في الغضب لا يفسده وإن في المزاج واللعب يفسده لأن في الوجه الأول
 يأخذ بسننه وسنه ليس بنجس وفي الوجه الثاني بفيه ولعابه نجس ولعابه الفيل نجس كلعاب الفهد
 والاسد إذا أصاب بخرطومه الثوب نجسه اه وفي الخلاصة بول الصبي والصبية نجس لا يطهر إلا بالغسل
 وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجزئ الرش في بول الصبي الذي لم يطعم وبول الجارية لا يطهر إلا بالغسل
 اتفاقا كذا في التارخانية قلت ووافق الشافعي أحمد واستدل بورود النضج في بول الصبي دون الصبية
 وأجاب الطحاوي بأن النضج الوارد في بول الصبي المراد به الصب كروى هشام بن عروة عن أبيه عن
 عائشة رضي الله عنها قالت أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي بالعليه فقتل صبا عليه الماء صبا قال
 فعمل منه أن حكم بول الغلام الغسل إلا أنه يجزئ فيه الصب وحكم بول الجارية أيضا الغسل إلا أنه

لا يكفي فيه الصب لان بول الغلام يكون في موضع واحد لضيق مخرجه وبول الجارية يتفرق في مواضع
 لسعة مخرجه ثم قال المصنف (الا ماهو مادة الحيوان) استثنى من المستحيلات ما كان يستمد منه الحيوان
 (كالمني) كغنى هو ماء الرجل فعيل بمعنى مفعول والتخفيف لغة قال صاحب المصباح منى الرجل
 يجري في ذكره في مجرى والبول في مجرى والودي في مجرى ولا يلبس مجرى البول الا في رأس الذكر كذا
 قاله الاطباء ولا ينحس بهذه الملامسة فان اللبن يجري من بين فرث ودم ولا ينحس فكذلك المني اه قلت
 وهذا على القول بطهارته كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وخالفه مالك وأبو حنيفة فقالا بنجاسته قال
 الرافعي المني قبيحان منى الآدمي ومنى غيره فأما منى الآدمي فهو طاهر لما روى عن عائشة رضي الله عنها
 انها قالت كنت أفرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يصلي فيه وفي رواية وهو في الصلاة
 والاستدلال بها أقوى ولانه مبدؤ خلق الآدمي فاشبه التراب فان قيل هو منقوض بالعلقة والمضغة قلنا
 أصح الوجهين فهما الطهارة أيضا وحكى بعضهم عن صاحب التلخيص قولين في منى المرأة وحكى آخرون
 عنه أن منى المرأة نجس وفي منى الرجل قولان وهذا أقوى النقلين عنه ووجه القول بنجاسة المني وهو
 مذهب أبي حنيفة ومالك بما روى انه صلى الله عليه وسلم قال يغسل الثوب من البول والمذي والمني وبما
 روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضي الله عنها اغسلي برطبا وافرقيه يابسوا اذا نصرنا طاهر
 المذهب حملناهما على الاستحباب جمعا بين الاخبار والمذهب الاول وهو طهارة المني من الرجل والمرأة نعم
 قال الامخة ان قلنا ان رطوبة فرج المرأة نجسة نجس منها بملقاتها ومجاورتها وليس ذلك لنجاسة المني في
 أصله بل هو كالماء بال الرجل ولم ينسل ذكره فان منيه ينحس بملقاة المحل النجس وأما منى غير الآدمي
 فينظر ان كان ذلك الغير نجسا فهو نجس وان كان طاهرا ففيه ثلاثة أوجه أظهرها انه نجس لانه
 مستحيل في الباطن كالدم وانما حكمنا بطهارته من الآدمي تكريرا له والثاني انه طاهر لانه أصل حيوان
 طاهر فأشبهه منى الآدمي والثالث انه طاهر من الماء كقول نجس من غيره كاللبن اه قال النووي في الروضة
 الامع عند المحققين والاكثر من الوجه الثاني والله أعلم * (تنبيه) قال الشمني في شرح النقاية المني
 نجس عندنا وعند مالك سواء كان منى الرجل أو منى المرأة لكن عندنا يجب غسله وفرقه يابسه وهو رواية
 عن أحمد وعن الشافعي وهو المشهور من قول أحمد انه طاهر لانه أصل أولياء الله تعالى ولما روى
 الدارقطني والعاشراني عن ابن عباس سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن المني يصيب الثوب فقال انما هو
 بمنزلة الخس أو البزاق وانما يكفيك أن تمسحه بخمرة أو بأذخرة ولنا ما روى مسلم عن عبد الله بن شهاب
 الخولاني قال كنت نازلا على عائشة فاحتلمت في ثوبي فغمسهما فقرأتني جارية لعائشة فأخبرتني فبعثت
 الى عائشة فقالت ما حلك على ما صنعت بشويبك قلت رأيت ما يرى النائم ثم قالت هل رأيت بشويبك شيئا
 قلت لا قالت لو رأيت شيئا غسلته لقد رأيتني واني لاحك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم يابس
 بظفري وروى الدارقطني والبزار عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت أفرك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم اذا كان يابسا واغسله اذا كان رطبا وروى ابن أبي شيبة أن رجلا سأل عمر رضي الله عنه
 فقال اني احتلمت على طنفسة فقال ان كان رطبا فاغسله وان كان يابسا فاحككه وان خفي عليك فارششه
 وأجيب عن قولهم انه أصل أولياء الله تعالى بانه أصل أعدائه كذلك فينبغي أن لا يكون طاهرا وبانه
 لا استبعاد في تكون الطاهر من النجس كاللبن من الدم * (تكميل) * اذا فرك المني حكم بالطهارة عند أبي
 يوسف ومحمد وبقلة النجاسة عن أبي حنيفة في أظهر الروايتين فلو أصابه ماء نجسا عند أبي حنيفة خلافا
 لهما وفي الخلاصة المختار انه لا يعود نجس ثم قال المصنف (والبيض) وهو معطوف على قوله كالمني أى
 طاهر كطهارته لكون كل منهما مادة الحيوان والمراد به بيض الطائر الماء كقول كاهو نص الوجيز قال
 الرافعي طاهره أن تكون الطهارة في البيض مخصوصة ببيض الماء كقول وفاقا وليس كذلك بل في بيض

الا ماهو مادة الحيوان
 كالمني والبيض

غير الماء كحول وجهان كما في معنى غير الماء كحول والمراد تشبيهه من الماء كحول بيض الماء كحول لا نبات
الطهارة فيه من جهة أن كل واحد منهما أصل الحيوان الماء كحول للتخصيص الطهارة به ولا خلاف في
طهارة بيض الماء كحول وزاد المصنف في الوجيز في المستثنيات اللبن من الآدمي وكل حيوان ماء كحول
والانفة مع استحالتها في الباطن قيل بطهارتها لحاجة الجنين إليها قال الرافعي اللبن من جملة المستحيلات
في الباطن إلا أن الله تعالى من علينا بألبان الحيوانات الماء كولة وجعل ذلك رفقا عظيما بالعباد وأما
غير الماء كحول فإن كان نجسا فلا تخفى نجاسته منه وإن كان طاهرا فهو آدمي أو غيره أما الآدمي فلبنه
طاهر إذا يليق بكرامته أن يكون نشؤه على الشئ النجس وحكى وجه آخر أنه نجس كسائر ما لا يؤكل
لحمه وإن ربي الصبي به للضرورة وأما غير الآدمي فالذهب نجاسة لبنه على قياس المستحيلات وإنما
خالفنا في الماء كحول تبع اللحم وفي الآدمي لكرامته وعن أبي سعيد الاصطخري أنه طاهر كالسور والعرق
فإذا عرفت ذلك فالمعتبر عنده في طهارة اللبن طهارة الحيوان لا كونه ماء كولا وما يستثنى من المستحيلات
الانفة فأصح الوجهين طهارتها لأطباق الناس على أكل اللبن من غير انكار والثاني أنهم نجاسة على
قياس الاستحالة فإن الانفة لبن مستحيل في جوف السخلة وإنما يجري الوجهان بشرطين أحدهما أن
يؤخذ من السخلة المذبوحة فإن ماتت فهي نجسة بلا خلاف والثاني أن لا يطعم إلا اللبن والأفهي نجسة
بلا خلاف ثم قال ويجري الوجهان في بز القرفانة أصل الدود كالبيض أصل الطير وأما ورد القز فلا خلاف
في طهارته كسائر الحيوانات وليس المسك من جملة النجاسات وإن قيل أنه دم وفي فأرته وجهان أحدهما
النجاسة لأنها جزء انفصل من حي وأظهرهما الطهارة لأنها تنفصل بالطبع فهو كالجنين وموضع
الخلاف ما إذا انفصلت في حياة الظبية أما إذا انفصلت منها بعد موته فهي نجسة كالجنين واللبن وحكى
وجه آخر أنها طاهرة كالبيض المتصاب ثم قال المصنف (والقبح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات)
أما القبح فهو الأبيض الخائر الذي لا يتخالطه دم وقد صرح النووي في الروضة بنجاسته وأما الدم والروث
والبول فقد تقدم الكلام عليها قريبا (ولا يعنى عن هذه النجاسات قليلها وكثيرها) وعند أبي حنيفة
النجاسة نوعان غليظة وخفيفة والغليظة لا تمنع مالم تغشس والغليظة إذا زادت على قدر الدرهم تمنع جواز
الصلاة واختلفوا في مقدار الدرهم هل يعتبر وزنا أو بسطلا الصحيح أن في المتجسدة كالعذرة والروث ولحم
الميتة يعتبر قدر الدرهم وزنا وفي غير المتجسدة كالبول والخر والدم يعتبر بسطلا واختلفوا أيضا في قدر
الدرهم الذي يقدر به قال شمس الأئمة السرخسي يعتبر فيه أكبر درهم البلد إن كان في البلد دراهم
مختلفة وفي الهداية وقدرنا القليل بقدر الدرهم قال الأكل في شرحه يعني ذلك لا يمنع فإذا زاد عليه منع
وهو قول الشعبي أخذنا به لأنه أوسع وكان النخعي يقول إذا بلغت مقدار الدرهم منعت والمراد بقدر
الدرهم هو موضع خروج الحدث قال النخعي استنبحوا ذكر المقاعد في مجالسهم فكنوا عنه بالدرهم
و يروى عن محمد اعتبار الدرهم من حيث المساحة حيث قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون عرض
السكف و يروى من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المنقال وهو ما يبلغ وزنه مثقالا وهو الذي ذكره في
كتاب الصلاة فقال الفقيه أبو جعفر الهندواني يوفق بين ألفاظ محمد فنقول أن الأولى يعني رواية المساحة
في الرقيق منها والثانية يعني رواية الوزن في الكشف والله أعلم (الاعن خمسة) أشياء قد استثنت مما
تقدم (الأول أثر النجو) أي الخمر (بعد الاستجمار بالأحجار) والاستجمار لغة طلب الجرة وهي كونه
من الحصى فقوله بالأحجار أما للبيان بالنظر إلى معناه الغوى أو قيد مخرج بالنظر إلى العرف الشرعي (يعني
عنه ما لم يعد) أي يجاوز (المخرج) أي حلقة الدبر وهو المعبر عنه عند أبي حنيفة وأصحابه قدر الدرهم
كما تقدم في قول النخعي وإنما قال أثر النجو إشارة إلى القليل منه فإنه يعني عنه ومنع المخرج لأن ما عمت
بليته هانت قضيته وهذا منفي عليه غير أن أصحابنا قدروا هذا القليل بأقل من الدرهم ويكون غسله

والقبح والدم والروث
والبول نجس من الحيوانات
كلها ولا يعنى عن شئ من
هذه النجاسات قليلها وكثيرها
إلا عن خمسة الأول أثر
النجو بعد الاستجمار
بالأحجار يعني عنه ما لم يعد
المخرج

حينئذ سنة لا واجبا وعند محمد يجب الغسل ولو كان أقل قال في الاختيار وهو الاحوط (والثاني طين الشوارع) جمع شارة وهي الطريق الواضحة المسلوكة (وغبار الروث) مما تنثره الارجل (في الطريق) فانه كذلك يعني عنه (مع تيقن النجاسة) في كل من الطين والغبار (بقدر ما يتعذر) أي يعسر (الاجترار) أي المنع عنه (لعموم البلوى ثم بينه بقوله) وهو الذي لا ينسب المتلطف به الى تغريط أي تقصير (أو سقطة) من المرواة والعدالة (الثالث ما على أسفل الخف) الذي يلبس من ادم وجعه خفاف (من) الاذى أي (النجاسة) التي (لا تخلو الطريق) المسلوكة (عنها) فالمراد بالخف هنا هو الذي يلبس بدل النعلين وهكذا كان الساف الصالح يفعلون وهو المشاهد الآن في بلاد ما وراء النهر وما في غيرها من البلاد الشامية والمصرية والعراقية فانهم يلبسون عليه سرجة فلا يتلطف بشئ مما ذكر لانها تقي عنه ذلك قال (في معنى عنه بعد ذلك) بياض التراب الطاهر (للحاجة) والضرورة وقال الشمني في شرح النقاية ويطهر الخف عن نجس ذي جرم بذلك بالارض سواء كان جرمه منه كالدم والعذرة أو من غيره كالبول المتصق به تراب وأيضا سواء جف ذوا الجرم أو لم يجف وهو قول أبي يوسف وعليه الاكثر وفي النهاية وعليه الفتوى وقال أبو حنيفة يشترط جفاف ذي الجرم في طهارة الخف وقال محمد وزفر لا يطهر الخف في الرطب ولا في اليابس الا بالغل ل كمال النجاسة التي لا جرم لها لان هذا عين تجسس باصابة النجاسة فلا يطهر الا بالغسل كالثوب والبدن وروى ان محمدا رجع عن هذا القول حين رأى كثرة السرقة في طرق الري ولا ي حنيفة وأبي يوسف ماروي أبو داود وابن حبان والحاكم وقال على شرط مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه اذا وطئ أحدكم الاذى بخفيه فطهوره التراب لكن أبو حنيفة يقول ان الرطب لا يزول بذلك فيشترط الجفاف وعن غيره ذي جرم بالغسل فقط لان أجزاء النجاسة تتشرب في الخف فلا تخرج منه الا بالعصر بخلاف ذي الجرم فانه يجذب ما في الخف من الاجزاء النجسة بجرمه اذا جف (الرابع دم البراغيث) جمع برغوث هو هذا الحيوان الطاهر المعروف (ماقل منه أو كثر) فانه كذلك يعني عنه (الا اذا جاوز حد العادة) بأن يستكثره الناظر (سواء كان في ثوبك الملبوس) (أو في ثوب غيرك فلبسته) ومجاوزة حد العادة هو المعبر عندنا بقولهم ما لم يفحش واختلفوا في تقدير الفاحش فقال أبو حنيفة ومحمد اذا بلغ ربع الثوب وقال أبو يوسف شبر في شبر وفي رواية ذراع في ذراع وقد قيل مقدار القدمين واختلفوا في قول أبي حنيفة في ربع الثوب قال بعضهم ربع عضو من الشباب ان كان ذيلًا فربع الذيل وان كان كافر بربع الكم والصحيح انه ربع جميع الثوب الذي عليه واختلف في الثوب فمنهم من قال ربع جميع الثوب الذي يصل في فيه ومنهم من قال ربع الثوب الذي تجوز فيه الصلاة كازار ونحوه (الخامس دم البثرات) جمع بثرة بحركة وقد بثر الجلد من باب تعب والبثرة والبثران كالقصة والقضبان ويقال أيضا بثر مثل قتل وقرب فهي ثلاث لغات وهي الخراجات الصغيرة (وما ينفل منها من قبح وصيد) أي جميع ما ينفل من البثرات سواء كان ذما أو قبحا أو صيدا فانه معفو عنه وتقدم معنى القبح وأما الصيد فهو الدم المختلط (ودلك) عبدالله (بن عمر رضي الله عنهما بثرة) كانت (على وجهه وخرج منها الدم وصلى ولم يغسله) فدل ذلك على انه مما يعني عنه (وفي معناه ما يترشح من الطحانات) جمع طغنة بفتح فسكون أي ما يسيل ويتلجج من تلوينات (الدمامل) جمع دمل كسكر معروف والاصل الدامل بلابة (التي تدوم غالبا) أي لا تفارق من مواضع من الجسد فان هذا مما يعني عنه (وكذا أثر الفصد) وفي معناه الحجمة (الاما يقع نادرا من خراج) كغراب ما يخرج في الجسد من البثر (أو غيره) فيلحق بدم الاستحاضة (ويكون حكمه كحكمه) (ولا يكون في معنى البثرات التي لا تخلو الانسان عنها في أحواله) السائرة وتندرج هذه الامور التي ذكرها المصنف تحت قاعدة المشقة تجلب التيسير ولها أسباب ستة أحدها العسر وعلوم البلوى ويلحق بدم البراغيث دم البق

* والثاني طين الشوارع
وغبار الروث في الطريق
يعني عنه مع تيقن النجاسة
بقدر ما يتعذر الاحتراز عنه
وهو الذي لا ينسب المتلطف
به الى تغريط أو سقطة
* الثالث ما على أسفل
الخف من نجاسة لا يخلو
الطريق عنها في معنى
بعد ذلك للحاجة * الرابع
دم البراغيث ما قل منه
أو كثر الا اذا جاوز حد
العادة سواء كان في ثوبك
أو في ثوب غيرك فلبسته
* الخامس دم البثرات وما
ينفل منها من قبح وصيد
ودلك ابن عمر رضي الله
عنه بثرة على وجهه فخرج
منها الدم وصلى ولم يغسل
وفي معناه ما يترشح من لطخات
الدمامل التي تدوم غالبا
وكذلك أثر الفصد الا
ما يقع نادرا من خراج أو
غيره فيلحق بدم الاستحاضة
ولا يكون في معنى البثرات
التي لا تخلو الانسان عنها في
أحواله

والقمل وان كثروا بول ترشش على الثوب كرؤس الابرواثر نجاسة عسر زواله وريق النائم مطلقا على المفتي به عندنا وقال النووي في الروضة الماء الذي يسيل من النائم قال المتولي ان كان متغيرا فنجس والا فطاهر وقال غيره ان كان من اللهوات فطاهر أو من المعدة فنجس ويعرف كونه من اللهوات بان ينقطع اذا طال نومه واذا شك فالاصل عدم النجاسة والاحتياط غسله واذا حكم بنجس وعمت بلوى شخص به لكبره منه فالظاهر انه يلحق بدم البراغيث وسلس البول ونظائره اه قلت ومن المعفو عنه ريق أفواه الصبيان وغبار السرجين وقليل دخان النجس ومقعد الحيوان وما أصاب السراويل المبتلة والمقعدة من النساء على المفتي به وفي فتاوى قاضيان وماء الطابق استحسانا وكذا الاسطبل اذا كان حارا وعلى كونه طابق أو بيت بالوعة اذا كان عليه طابق وتقاطر منه وكذا الحمامات اذا أهرق فيها النجاسات فعرق حيطانها وكوثها وتقاطر ومارش به السوق اذا ابتل به قدماء ومواطي الكلاب والطين المسرقن وردغة الطريق في أشياء أوردها ابن نجيم في الاشياء والنظائر وتقدم ذكر بعضها (ومساحة للشرع في هذه النجاسات الخمسة) وما يلحق بها (تعرف ان أمر الطهارات) انما هو (على التساهل) وعلى هذا عرف دأب السلف (وان ما أبداع فيها) من التدقيقات المخرجة (وسوسة لأصل لها) في الشرع فليجتنب منها ولا فرغ من ذكر المزال شرع في بيان المزال به فقال (الطرف الثاني في المزال به) ماهو ثم بينه بقوله (وهو اما جامد واما مانع) وفي بعض النسخ أو مانع وكل ذائب مانع وقد ما عييع اذا سال على وجه الارض منبسطا في هيئته (اما الجامد فحجر الاستنجاء) أي الحجر الذي يزال به أثر النجس من المقعدة (وهو مطهر تطهير تخفيف) أي لتخفيف النجاسة وقلة مباشرتها بيده سواء فيه الغائط والبول وهو يشير الى أن الحجر ليس بمنزلة النجاسة حقيقة حتى لو نزل المستنجي به في ماء قليل نجسه كما في الاشياء والنظائر ولذا جعل اتباع الماء به من تمام التطهير ثم ذكر المصنف حجر الاستنجاء شروطا أربعة فقال (بشرط أن يكون) ذلك الحجر الذي يستنجي به (صلبا) أي شديدا لانه لو كان رخوالم ينق المحل هذا هو الاول والثاني أن يكون (طاهرا) لانه لو كان نجسا يزيد المحل نجسا والثالث أن يكون (منشفا) لانه لو كان رطبا يلطخ المحل ويزيده تلويثا والرابع أن يكون (غير محترم) ونقل ابن الحاج في المدخل عن بعض المشايخ حدا جامعا لحجر الاستنجاء فقال يجوز الاستجمار بكل جامد طاهر متق فلاح لا أثر غير مؤذ ليس بذى حرمة ولا سرف ولا يتعلق به حق للغير وهو ضابط جيد اه وقد خرج من قوله غير مؤذ الزجاج وبقوله ولا سرف خرج منه ما اذا استنجى بشوب حرير أو رفيع من غيره ويقرب منه الاستنجاء بالنقدين والزبرجد والياقوت فان فيه ضاعة المال ومن قوله ولا يتعلق به حق الغير خرج الزوث والعظم فانهما من زاد الجن وعبارة المنهاج ويجب الاستنجاء بماء أو حجر وجعهما أفضل وفي معنى الحجر كل جامد طاهر قالع غير محترم قال الخطيب الشربيني في شرحه كحشب وخرف لحصول الغرض به كالحجر فخرج بالجامد المانع غير الماء الطهور كماء الورد والحل وبالطاهر النجس كالبحر والمنجس كالماء القليل الذي وقعت فيه نجاسة وبالقالع نحو الزجاج والقصب الاملس والمتناثر كتراب ومدبر وخم وخرف بخلاف التراب والفحم الصلبيين والنهي عن الاستنجاء بالفحم ضعيف قاله في المجموع وان صح حل على الرخو وشمل اطلاقه حجر الذهب والفضة اذ كان كل منهما قالعا وهو الاصح وبغير محترم المحترم كحزة حيوان متصل به كيده ورجله ومطعوم آدمي كالخبز أو جني وأما مطعوم البهائم كالخشيش فيجوز وانما جاز بالماء مع انه مطعوم لانه يدفع النجس عن نفسه بخلاف غيره أما حزة الحيوان المنفصل عنه كشعره فيجوز الاستنجاء به قال الاسنوي والقياس المنع في جزء الاذى وأما الثمار والفواكه فما كان يؤكل منها رطبا كاليقطين لا يجوز يابسا اذا كان مريلا وما كان يؤكل رطبا ويابس فان كان مأكولا للظاهر والباطن كالتين والتفاح لا يجوز برطبه ولا يابس وان كان يؤكل ظاهره دون باطنه

ومساحة الشرع في هذه النجاسات الخمس تعرف ان أمر الطهارة على التساهل وما تبدع فيها وسوسة لأصل لها

* (الطرف الثاني

في المزال به) *

وهو اما جامد واما مانع أما الجامد فحجر الاستنجاء وهو مطهر تطهير تخفيف بشرط أن يكون صلبا طاهرا منشفا غير محترم

كالخوخ والشمس وكل ذي نوى لا يجوز بظاهره ويجوز بنواه المتفصل عنه وإن كان مأكوله في جوفه كالرمان جاز الاستنجاء به ثم قال ومن المحترم ما كتب عليه اسم معظم أو علم كحديث وفقه قال في المهمات ولا بد من تقييد العلم بالمحترم وأما غير المحترم كفلسفة ومنطق فإنه يجوز الاستنجاء به والحق بما فيه علم محترم جلده المتصل به دون المتفصل عنه بخلاف جلد المصحف اهـ (وأما المائعات فلا تزال النجاسة بشئ منها الماء) وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وبه قال مالك وأحمد في رواية عنه ومحمد بن الحسن وزفر وقال أبو حنيفة وأحمد في رواية أخرى عنه يجوز إزالة النجاسة بالماء وبكل مائع طاهر مزيل للعين وانما قيدوا كونه مزيلًا احترازًا عن نحو الدهن والابن والعصير مما ليس بمزيل قال الشافعي ومن معه لأن المائع يتنجس بأول الملاقاة والنجس لا يفيده الطهارة لكن تراها هذا القياس في الماء بالاجماع ولا يبي حنيفة ما روى البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت ما كان لأحدنا الا ثوب واحد تحيض فيه فإذا أصابه شئ من دم قالت بريتها فصعته بظفرها وروى فقصعته المصع الاذهب والقصع ذلك ولأن الماء مظهر لكونه مائعًا مزيلًا للنجاسة عن المحل في كل ما يكون كذلك فهو مظهر كالماء وذكر الترمذي أن الدم اذا غسل ببول ما يؤكل لجه نزول نجاسة الدم وتبقى نجاسة ببول ثم قال المصنف (ولا كل ماء) تزال به النجاسة (بل الطاهر الذي لم يتفاحش تغيره لمخالطة ما يستغنى عنه) وفي نسخة ما استغنى عنه وفي معنى المخالطة المحاورة وفي شرح البهجة الأولى العراقي المجاور ما يمكن فصله كالعود والدهن ونحوهما وهو لا يضر والمخالطة ان كان يسير لم يضر أو كثير افان لم يستغن عنه كالتراب الذي يشور ويقع في الماء والنورة والزنج في مقمره وممره لم يضر والاضر لزوال اسم الماء (ويخرج الماء عن) وصف الطهارة سواء كان قليلا أو كثيرا (بأن يتغير بملاقاة النجاسة) أو مجاورتها أحد أوصافه الثلاثة (طعمه أولونه أو ريحه) قال الرافعي الماء قسمان راكد وجار وبينهما بعض الاختلاف في كيفية قبول النجاسة وزوالها ولا بد من التمييز بينهما اما الراكد فينقسم الى قليل وكثير أما القليل فينجس بملاقاة النجاسة تغيره بآولا وأما الكثير فينجس اذا تغير بالنجاسة لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه أو ريحه وهو ناص على الطعم والريح وقاس الشافعي اللون عليهما وان لم يتغيرا اهـ قال الخافظ هذا الكلام تبع فيه صاحب المذهب وكذا قاله الروياني في البحر وكأنتهما لم يققا على الرواية التي فيها ذكر اللون وهي ما رواه البيهقي من حديث أبي أمامة بلفظ ان الماء طاهر الا ان تغير ريحه أو طعمه أولونه بنجاسة تحدث فيه أو رده من طريق عطية بن الهبة عن أبيه عن ثور عن راشد بن سعد عن أبي أمامة ورواه الطحاوي والدارقطني من طريق راشد بن سعد مرسل بلفظ الماء لا ينجسه شئ الا ما غلب على ريحه أو طعمه زاد الطحاوي أولونه وصحح أبو حاتم ارساله قال الدارقطني ولا يثبت هذا الحديث وقال الشافعي ما قلت من انه اذا تغير طعم الماء وريحه ولونه كان نجسا يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله وهو قول العامة ولا أعلم بينهم خلافا وقال النووي اتفق المحدثون على تضعيفه وقال ابن المنذر أجمع العلماء على أن الماء القليل والكثير اذا وقعت فيه نجاسة فغيره طعمهما أولونا أو ريحهما هو نجس (فان لم يتغير) أحد أوصافه (وكان قريبا من مائتين وخمسين منا وهو خمسة مائة رطل بال رطل العراقي) وفي نسخة برطل العراق وهو المعبر عنه بالهغدادى لانها دار ملكة العراق (لم ينجس) وهذا هو الكثير قال الرافعي وهو المذهب لأن القرية الواحدة لا تزيد على مائة رطل في الغالب ويحكى هذا عن نص الشافعي رحمه الله تعالى (لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وان كان دونه) وخالفه النجاسة (صار نجسا عند الشافعي رضي الله عنه) وكذا عند أبي حنيفة وأحمد في إحدى روايتيه وعند مالك وأحمد في الرواية الاخرى انه مالم يتغير فهو طاهر كذا قاله ابن هبيرة قال الرافعي وفي بعض الروايات تقييدهما بقلال هجر ثم روى الشافعي

وأما المائعات فلا تزال النجاسات بشئ منها الماء ولا كل ماء بل الطاهر الذي لم يتفاحش تغيره بمخالطة ما يستغنى عنه ويخرج الماء عن الطهارة بان يتغير بملاقاة النجاسة طعمه أولونه أو ريحه فان لم يتغير وكان قريبا من مائتين وخمسين منا وهو خمسة مائة رطل بال رطل العراقي لم ينجس لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وان كان دونه صار نجسا عند الشافعي رضي الله عنه

عن ابن جريج انه قال رأيت قلال هجر والقة منها تسع قريبتين أو قريبتين وشياً فأحسب الشافعي حسب
الشيء نصفاً لأنه لو كان فوق النصف لقال تسع ثلاث قرب الاشياء هذا عادة أهل اللسان فإذا جملة
القلتين خمس قرب واختلفوا في تعدد ذلك بالوجه على ثلاثة أوجه أحدها ذهب أبو عبد الله الزبيري
إلى أن القلتين ثلاثمائة من لأن القلة ما يقوله بعير ولا يقل الواحد من بعير العرب غالباً أكثر من وسق
والوسق ستون صاعاً وذلك مائة وستون من القلتان ثلاثمائة وعشرون تحط منها عشرون للظروف
والحبال تبقى ثلاثمائة وهذا اختيار القفال والاشبهه عند صاحب الكتاب يعني الغزالي والثاني أن
القلتين ألف رطل لأن القربة قد تسع مائتي رطل فلا احتياط إلاخذ بالأكثر ويحكى هذا عن أبي زيد ثم
ذكر القول الثالث وهو الذي أورده المصنف هنا ثم إن هذا السياق دال على أن المصنف يميل إلى قول
القفال والذي هنا أن المختار عنده القول الثالث وكأنه رجح إليه أخر وكون أنه كان يقول بقول
القفال صرح به في الوسيط حيث قال فإن قيل ما حد القلتين قلنا قيل خمسمائة من وقيل خمسمائة رطل
والأفضل ما ارتضاه القفال وصاحب الكتاب الكافي أنها ثلاثمائة من لأنها مأخوذة من استقلال البعير وبعير
العرب ضعاف لا تحمل أكثر من مائة وستين مناً فخط عشرة أمناء للراوية والحبال اه وفي الروضة
للزوي والقلتان خمس قرب وفي وزن بالارطال أوجه الصحيح المنصوص خمسمائة رطل بالبغدادى
والثاني ستمائة قاله الزبيري واختاره القفال والزبيري والثالث ألف رطل واختاره أبو زيد اه وفي
شرح المنهاج للشريني وهو يعني الرطل البغدادى مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع
درهم في الأصح وفي كتاب الإقناع للبحار من الحنابلة مانصه والماء الكثير قلتان فصاعداً والبسير
دونهما وهما خمسمائة رطل عراقى تقريباً أو أر بعمة وستة وأربعون رطلاً وثلاثة أسباع رطل
مصرى وما وافقه من البلدان ومائة وسبعة أرطال وسبع رطل دمشق وما وافقه وتسعة وثمانون رطلاً
وسبع رطل حلب وما وافقه وثمانون رطلاً وسبع رطل ونصف سبع رطل قدسى وما وافقه واحد وسبعون
رطلاً وثلاثة أسباع رطل بعلب وما وافقه والرطل العراقى مائة درهم وثمانية وعشرون درهماً وأربعة
أسباع درهم وهو سبع القدسى وثمن سبعة وسبع الحلبي وربيع سبعة وسبع الدمشقى ونصف سبعة
وسنة أسباع المصرى وربيع سبعة وسبع البعلب وهو بالثاقيل تسعون مثقالاً ومجموع القلتين بالدرهم
أربعة وستون ألفاً ومائتان وخمسة وثمانون درهماً وخمسة أسباع درهم فإذا أردت معرفة القلتين بأى
رطل أردت فأعرف عدد دراهمه ثم اطرحه من دراهم القلتين مرة بعد أخرى حتى لا يبقى منها شيء واحفظ
الارطال المطروحة فما كان فهو مقدار القلتين بالرطل الذى طرحته وان بقي أقل من رطل فأنسبه
منه ثم أجمعه إلى المفوظ اه ووجدت بخط بعض المتقدين في حاشية الكتاب أوقية بغداد عشرة دراهم
وخمسة أسباع درهم وأوقية مصر اثنا عشر درهماً وكذا مكة والمدينة الآن وأوقية القدس وحص
سنة وستون درهماً وثلاث دراهم وأوقية دمشق خمسون درهماً وأوقية حلب وبيروت ستون درهماً
وأوقية بعلبك خمسة وسبعون درهماً اه ووجدت بأزاء ما تقدم من كلام الإقناع مانصه قاعدة تعرف
منها الأوزان العراقية بالرطل المصرى والدمشقى والقدسى والحلبى والبعلبى فإن زدت على الوزن العراقى
مثله خمس مرات ومثل ربعه ثم أخذت سبع جميع المجتمع فهو المصرى وإن زدت قدر نصفه ثم أخذت
سبع المجتمع فهو الدمشقى وإن زدت مثل ربعه ثم أخذت سبع المجتمع فهو الحلبي وإن زدت مثل ثمنه
ثم أخذت سبع المجتمع فهو القدسى وإن أخذت سبع البعلبى من غير زيادة فهو العراقى اه قال الرافعى
ثم ذلك معتبر بالتحديد أو بالتقريب فيه وجهان أحدهما وهو الذى ذكره في الكتاب يعنى الوجيز أنه معتبر
بالتقريب لأن ابن جريج رد القلة إلى القرب تقريباً والشافعى حل الشيء على النصف احتياطاً وتقريباً
والقلال في الأصل تكون متفاوتة أيضاً كما عهد اليوم في الحباب والكيزان والثاني أنه معتبر بالتحديد

كنصاب السرقة ونحو ذلك فان قلنا بهذا الم ن ساع ، بنقصان شئ وان قلنا بالاول فلنسمع بالقدر الذي لا يبين بنقصانه تفاوت في التغيير بالقدر المغير من الاشياء المغيرة اه ومثله في الروضة وفي المنهاج وقال الخطيب الشربيني الاثنتان بالمساحة في المربع ذراع ورابع طولاً وعرضاً وقفاً في المدور ذراعان طولاً وذراع عرضاً قاله العجلي والمراد فيه بالطول العمق وبالعرض ما بين حافتي البئر من سائر الجوانب وبالذراع في المربع ذراع الا دى وهو شبران تقريباً وأما في المدور فالمراد في الطول ذراع النجار الذي هو بذراع الا دى ذراع ورابع تقريباً ووجهه ان يبسط كل من العرض والطول ومحيط العرض وهو ثلاثة أمثاله وسبع أرباعاً لوجود منحرجها في قدر القلتين في المربع فيجعل كل واحد أرباعاً فيصير العرض أربعة والطول عشرة والمحيط اثني عشر وأربعة أسباع ثم تضرب نصف العرض وهو انسان في نصف المحيط وهو ستة وسبعان تبلغ اثني عشر وأربعة أسباع وهو بسط المسطح فتضرب بسط المسطح في بسط الطول وهو عشرة تبلغ مقدار مسطح القلتين في المربع وهو مائة وخمسة وعشرون ربعا مع زيادة خمسة أسباع ربع وجمها التقريب اه وفي الاقناع للمجاولي من الخنابلة مساحة القلتين مربعاً ذراع ورابع طولاً وذراع ورابع عرضاً وذراع ورابع عمقاً ومدوراً ذراع طولاً وذراعان ونصف عمقاً والمراد ذراع البداه وهو موافق لما نقله الشربيني عن العجلي في مساحة التريبع وفي مساحة التدوير نوع مخالفة بظاهر التأمل وكون ما تقدم من العدد تقريب لا تحديد هو مختار سائر المتأخرين وأشار لذلك ابن الوردي في جملة الحاوي حيث قال

وانما تجبس ذي اتصال * كجسرية قارب في الارطال

خمس منين تفسير قلتين * فليبلغ نقص الرطل والرطلين

قال الولي العراقي والمراد بالقلتين خمسائة رطل عند الشافعي وهو تقريب لا تحديد كما أشار الى ذلك بقوله قارب فلا يضر نقص الرطل والرطلين كما صححه النووي وتبعه في النظم وهو من زيادته على الحاوي اه ولذا قال في المنهاج تقريباً على الاصح ودل ذلك على أن التحديد صحيح وقد ذكر الشربيني المقدوات أربعة أقسام تقريب بلا خلاف وتحديد بلا خلاف وتحديد على الاصح وتقريب على الاصح وذكر لكل منها أمثلة راجع شرحه على المنهاج * (مهمان) * الاولى في تخريج هذا الحديث قال الشيخ سراج الدين بن الملقن في خلاصة البدر المنير رواه الشافعي وأحمد والاربعة والدارقطني والبيهقي من رواية ابن عمر وصححه الاثمة كابن خزيمة وابن حبان وابن منده والطحاوي والحاكم وزادانه على شرط البخاري ومسلم والبيهقي والخطابي وفي رواية لابي داود وغيره اذ بلغ الماء قلتين لم ينجس قال يحيى بن معين اسنادها جيد والحاكم صحيح والبيهقي موصول والمزكي لا غبار عليه اه ونص الشافعي في الامأ أخبرنا مسلم عن ابن جريج باسناد لا يحضر في ذكره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً وقال في الحديث بقلال هجر ثم نقل كلام ابن جريج الذي أسبقناه آنفاً بنقل الرافعي قال الحافظ وهذا الذي قاله الشافعي رحمه الله تعالى باسناد لا يحضر في ذكره قد رواه الحاكم أبو أحمد والبيهقي وغيرهما من طريق أبي قرة ، وسي بن طارق عن ابن جريج قال أخبرني محمد أن يحيى بن عقيل أخبره أن يحيى بن يعمر أخبره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً ولا بأساً قال فقلت ليحيى بن عقيل أي قلل قال قلل هجر قال محمد رأيت قلل هجر فاطن كل قلة تأخذ قريبتين وقال الدارقطني حدثنا أبو بكر النيسابوري ثنا أبو حميد المصيصي ثنا حجاج عن ابن جريج مثله قال الحاكم أبو أحمد محمد بن محمد بن جريج هو محمد بن يحيى له رواية عن يحيى بن أبي كثير أيضاً قال الحافظ وكليهما ما كان هو مجهول الحال الثانية مدار هذا الحديث على الوليد بن كثير فقيل عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير وقيل عنه عن محمد بن عباد بن جعفر وثارة عن عبيد الله بن عبد الله بن عمرو وثارة عن

عبد الله بن عبد الله بن عمر قلت ولا حل هذا الاضطراب لم يخرج به الشيخان الثالث قال الازهرى القلال
مختلفة في قرى العرب وقلال هجر أكبرها وقال الخطابي قلال هجر مشهورة الصفة معلومة المقدار
والقلة لفظ مشترك وبعد صرفها الى احدى معلوماتها وهى الاوانى تبقى مترددة بين الكبار والصغار
والدليل على انها من الكبار جعل الشارع الحسد مقدرًا بعدد فدل على انه أشار الى أكبرها لانه
لا فائدة في تقديره بقلتين صغيرتين مع القدرة على تقديره بواحدة كبيرة والله أعلم الرابعة معنى قوله
لم يحمل الحديث أى لم ينحس بوقوع النجاسة فيه والتقدير لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن نفسه ولو كان
المعنى انه يصفى عن حمله لم يكن للتقييد بالقلتين معنى فان ما درجها أولى بذلك وقيل معناه لا يقبل حكم
النجاسة كفى قوله تعالى مثل الذين حلوا التوراة ثم لم يحملوها أى لم يقبلوا حكمها الخامسة قال ابن عبد
البر فى التهيد ما ذهب اليه الشافعى من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت من جهة
الانزال لانه حديث تكلم فيه جماعة من أهل العلم ولان القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغهما فى اثبات
ولا اجماع وقال فى الاستدكار هو حديث معلول وقال الحافظ وفى ثبوت كون القلتين تزيد على قربتين
طعن فيه ابن المنذر من الشافعية واسمعيل القاضى من المالكية بما يحمله بأنه أمر مبنى على ظن بعض
الرواة والفتن ليس بواجب قبوله ولا سيما من مثل محمد بن يحيى المجهول ولهذا لم يتفق السلف وفقهاء الامصار
على الاخذ بذلك التحديد فقال بعضهم القلة تقع على الكوز والجرة كبرت أو صغرت وقيل غير ذلك وقال
الطحاوى انما لم نقل به لان مقدار القلتين لم يثبت وقال ابن دقيق العيد هذا الحديث قد صححه بعضهم
وهو صحيح على طريقة الفقهاء لانه وان كان مضطرب الاسناد مختلفا فى بعض ألفاظه فانه يحجب عنها بحجوب
صحيح فانه يمكن الجمع بين الروايات ولكن تركته لانه لم يثبت عندنا بطريق استقلالى يجب الرجوع اليه
شراعتين مقدار القلتين وأما قول صاحب الهداية من علمائنا ومارواه الشافعى ضعفه أبو داود ويريد
حديث القلتين فأجاب الحافظ بأن ما نعلم نجد هذا عن أبي داود بل أخرج هذا الحديث وسكت عليه فى جميع
الطرق منه ولم يقع منه فيه طعن فى سؤالات الأجرى ولا غير هابل أردفه فى السنن بكلام يدل على تصحيحه
له ومخالفته لمذهب من يخالفه وقال الزيلعى فى شرح الكنز ليس فى الحديث حجة لانه ضعفه جماعة من
المحدثين حتى قال البيهقى انه غير قوى وقد تركه الغزالي والرويانى مع شدة اتباعهما للشافعى لضعفه فلا
يعارض ما روينا به معنى حديث النهى عن البول فى الماء الراكد وحديث المستيقظ ولان القلة مجهولة
لتفاوتها فلا يمكن ضبطها فلا يتبعنا الله تعالى بمجهول وتقديره بما قدره الشافعى لا يهتدى اليه الراى فلا
يجوز اثباته الا بالنقل ولان القلة اسم مشترك لمعان مختلفة فلا يمكن الحمل على أحدها الا بدليل هذا مجموع
ما رأيت من الاعتراض على هذا الحديث وقد أجاب الحافظ عن الاضطراب فى سندنه بأنه ليس بقادح
وانه على تقدير أن يكون الجميع محفوظا انتقال من ثقة الى ثقة وعند التحقيق الصواب انه عند الوليد بن
كثير عن محمد بن عباد بن جعفر عن عبد الله بن عبد الله بن عمر المكبر وعن محمد بن جعفر بن الزبير عن
عبد الله بن عبد الله بن عمر المصغرومن رواه على غير هذا الوجه فقد وهم وقول ابن دقيق العيد لانه لم يثبت
عندنا الخ كأنه يشير الى ما أخرجه ابن عدى من حديث ابن عمر اذ بلغ الماء قلتين من قلال هجر لم ينحس
شيء وفى اسناده المغيرة بن صقلاب وهو متروك لا يتابع على عام حديثه وقول الزيلعى نقلا عن البيهقى ان
الحديث غير قوى وقد تركه الغزالي والرويانى أما قول البيهقى انه غير قوى فكأنه نظر الى الاضطراب الذى
وقع فى اسناده وقد تقدم انه ليس بقادح وأما ترك الغزالي اياه فكأنه يشير الى ما ذهب اليه فى هذا الكتاب
فانه نقض هذا القول بسبعة أوجه كما سميأتى بيانها وأما فى كتيبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز
فانه تبع فيها امامه فتأمل * السادسة قال الراعى وعند أبي حنيفة أصحابه لا اعتبار بالقلال وانما الكبر
هو الذى اذا حرك جانب منه لم يتحرك الثانى هذه رواية ولهم روايات سواها قلت اعتبر أصحابنا عشر فى عشر

وجعلوه في حكم الجاري أخذاً بالاحوط وقد اختلفوا فيهم من يعتبر بالتحريل ومنهم من يعتبر بالمساحة وظاهر المذهب أن يعتبر بالتحريل وهو قول المتقدمين منهم حتى قال صاحب البدائع والمحيط اتفقت الروايات عن أصحابنا المتقدمين أنه يعتبر بالتحريل وهو أن يرتفع وينخفض من ساعته لا بعد المكث ولا يعتبر أصل الحركة لأن الماء لا يتخلو عنه لأنه متحرك بطبيعته ثم اختلف كل واحد من الفريقين في التقدير فاما من قال بالمساحة فهم من اعتبر عشر في عشر وهو الذي اختاره النسفي ومشايخ بلخ وابن المبارك وجماعة من المتأخرين قال أبو الليث وعليه الفتوى ومنهم من اعتبر أن يكون ثمانين في ثمان قاله محمد بن سلمة ومنهم من اعتبر أن يكون اثني عشر في اثني عشر ومنهم من اعتبر أن يكون خمسة عشر في خمسة عشر والذراع المذكور فيه ذراع الكريما وهي ذراع العامة ست قبضات أربعة وعشرون أصبعا وعند بعضهم يعتبر ذراع المساحة وهي سبع قبضات باصبع قائمة واختاره بعضهم ثم لو كانت النجاسة في موضع من الماء يتنجس من كل جانب إلى عشرة أذرع في قول من يرى تنجس موضع الوقوع وأما من اعتبر التحريك فهم من اعتبره بالاغتسال رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة وقيل بالتوضؤ رواه محمد بن أبي حنيفة وروى عن أبي يوسف أنه يعتبر باليد من غير اغتسال ولا وضوء وروى عن محمد أنه يعتبر بغمس الرجل وقيل يعتبر أن لا يتخلص الجزء المستعمل نفسه إلى الجانب الآخر لا بحركة الاستعمال لا بالاضطراب الذي يكون في الماء عادة وقيل بقي فيه قدر نجاسة من الصبغ فوضع لم يصل إليه الصبغ لم يتنجس وقيل يعتبر التكدس وظاهر الرواية عن أبي حنيفة أنه يعتبر رأى المبتلي فان غاب على ظنه أنه وصل إلى الجانب الآخر لا يتجه للوضوء به ولا جاز ذكره في الغاية قال وهو الأصح وهذا لأن المذهب الظاهر عند أبي حنيفة التحري والتفويض إلى رأى المبتلي به من غير تحكم بالتقدير فيما لا تقدير فيه من جهة الشارع ثم المعتبر في العمق أن يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف وهو اختيار أبي جعفر الهندواني والصحيح إذا أخذ الماء وجه الأرض يكفي ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية وقيل بمقدار بذراع أو أكثر وقيل بمقدار شبر وقيل بزيادة على الدرهم الكبير ثم قال المصنف (هذا) أي الذي تقدم ذكره في التحديد (في الماء الراكد) أي الدائم الذي لا يجري كجاء القيد به هكذا في حديث أبي هريرة عند السنة وقال الزين العراقي في شرح تقريب الاسانيد هل هو على سبيل الإيضاح والبيان أم له معنى آخر والاول جزم به ابن دقيق العيد وبه صدر النووي كلامه وقيل قيد آخر أي فراجع (وأما) الماء (الجاري) قسمه المصنف في الوجيز إلى ماء الأنهار المعتدلة وإلى ماء الأنهار العظيمة القسم الاول فالنجاسة الواقعة فيها مائة أو جامدة على الاول ينظر هل يتغير الماء أم لا فان غيرته فالقدر المتغير نجس وإن لم يتغير فينظر إن كان عدم التغير للموافقة في الأوصاف فالحكم على ما ذكر في الراكد وإن كان لقلة النجاسة لم يتنجس وعلى الثاني إن كانت جامدة تجري بجري الماء فينظر أتجري مع الماء أم هي واقفة والماء يجري عليها وعلى الاول الحكم فيه أنه (إذا تغير) أحد أوصافه الثلاثة (بالنجاسة فالجربة المتغيرة نجسة دون ما فوقها) الذي لم يصل إلى النجاسة (وما تحتها) الذي لم تصل إليه النجاسة فهما طاهران (لأن جريان الماء) الجاري (متفاضلة) فان كل جربة منه طالبة لما أمامها جربة عما خلفها بخلاف الراكد فان أجزاءه مترادفة متعاضدة وأما ما على يمينها وشمالها وفي وسطها إلى العمق أو وجه الماء فيه طريقان أحدهما القطع بالطهارة والثاني التخرج على قول التباعد كلوا كذا قال الرافي في الشرح الصغير وهو الاظهر ومنهم من أجرى خلاف التباعد فيما تحت النجاسة دون ما فوقها لأن ما تحتها مستمد من موضعها وفي كلام العراقيين ما يقتضي طرده في جميع الجوانب ثم قال المصنف (وكذا النجاسات الجارية إذا جرت بجري الماء فالنجس موقعها من الماء وكذا ما عن يمينها وشمالها إذا تقاصر عن قلتين) ثم قال (وإن كان جزء الماء أقوى من جري النجاسة فمافوق النجاسة طاهر وما سفلى عنها فنجس وإن تباعد أكثر) قال الرافي ما يجري من الماء على النجاسة

هذا في الماء الراكد وأما الماء
الجاري إذا تغير بالنجاسة
فالجربة المتغيرة نجسة
دون ما فوقها وما تحتها لان
جريان الماء متفاضلات
وكذا النجاسة الجارية إذا
جرت بجري الماء فالنجس
موقعها من الماء وما عن
يمينها وشمالها إذا تقاصر
عن قلتين وإن كان جري
الماء أقوى من جري
النجاسة فمافوق النجاسة
طاهر وما سفلى عنها فنجس
وإن تباعد أكثر

وهو قليل نجس بملقاتها ولا يجوز الاغتراف منها اذا كان بين النجاسة وموضع الاغتراف دون قلتين وان بلغ قلتين في الطول فوجهان أحدهما أنه طاهر وبه قال صاحب التلخيص وأبو إسحق وأصحهما وبه قال ابن سريج أنه نجس وان امتد الجدول الى فراسخ لما سبق ان أجزاء الماء الجاري متفصلة فلا يتقوى البعض منها بالبعض ولا تندفع النجاسة (الاذا اجتمع في حوض) أو حفرة متراذلا قدر قلتين منه زاد النوروى في تحقيق المنهاج وفيه وجه أنه اذا تباعد واغترف من موضع بينه وبين النجاسة قلثان جاز استعماله والصحيح الأول ثم قال الرافعي عليه قد يسأل فيقال ما هو ألف فلة وهو نجس من غير أن يتغير بالنجاسة فهذه صورته وهذا كله في الانهار الصغيرة وأما النهر العظيم الذي يمكن التباعد فيه عن جوانب النجاسة بقدر القلتين فلا يجنب فيه الا حريم النجاسة وهو الذي تغير شكله بسبب النجاسة وهذا الحريم يجنب في الماء الراكد أيضا قال الرافعي وفي وجوب اجتناب الحريم وجهان حكاهما المصنف في الوسيط وذ كر في البسيط أنه لا يجنب في الماء الراكد وافرقت بينه وبين الماء الجاري على أحد الوجهين (تنبيه) حد الماء الجاري عند أصحابنا ما يذهب ببقية وقيل ما لا يتكرر استعماله وعن أبي يوسف كان لا ينحسر وجه الأرض بالاغتراف بكفيه فهو جار وقيل ما يعده الناس جاريا وهو الاصح كفى البسائط والتخفة واختلف أصحابنا في نجس موضع الوقوع فقليل لا وهو مروى عن أبي يوسف وبه أخذ مشايخ بخارى وقيل نعم وهو الاصح ذكره في المبسوط والبدائع ثم العبرة بحال الوقوع فان نقص بعده لا ينجس وعلى العكس لا يظهر ثم قال المصنف (واذا اجتمع قلثان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق) وذ كر في الوجيز بلغا قلثان نجستان جعتا عاداتا طاهرتين فاذا فرقتا بقيتا على الطهارة قال الرافعي الماء القليل النجس اذا كوثر حتى بلغ قلثين هل يعود طهورا نظران كوثر بغير الماء لا وان كان مستعلا في عود الطهور به وجهان أحدهما أنه لا يعود لا بسلاب قوة الاستعمال والتحاقة بسائر المانع والثاني أنه يعود وهو الاظهر لان الاصل فيه الطهورة ولو كوثر الماء النجس بماء نجس ولا تغير عادات الطهورة ثم التفريق بعد عود الطهور به لا يضر ولا فرق بين أن يكون التكميل بماء طاهر أو بماء نجس في عود الطهورة واذا كوثر بماء يغلب عليه ويغمره ولكنه لم يبلغ قلثين فالاصح أنه باق على نجاسته والثاني طاهر غير طهور بشرط أن يكون المكثرة مطهرا وأن يكون أكثر من المورود عليه وان يورده على النجس وان لا تكون فيه نجاسة جامدة وقد نقله النوروى في الروضة وزاد فان اختلف أحد الشروط فنجس بالاخلاف ولا يشترط شئ من هذه الشروط الاربعة فيما اذا كوثر فبلغ قلثين ثم قال هذا الذي صح هو الاصح عند الخراسانيين وهو الاصح والاصح عند العراقيين الثاني ثم قال الرافعي والمعتبر في المكثرة الضم والجمع دون الخلط حتى لو كان أحد البعدين صافيا والاخر كدرا وانضمما زالت النجاسة من غير توقف على الاختلاط المانع من التمييز زاد النوروى في الكتاب المذكور وقال ومتى حكمنا بالطهارة في هذه الصور ففرق لم يضر وهو باق على طهوريته * (تنبيهات) * من شرح الوجيز للرافعي مع اختصار في بعض سياقه وزيادات عليه من خارج الأول اذا وقعت نجاسة جامدة في الماء الكثير الراكد فهل يجوز الاغتراف من أى موضع شاء أم يجب التباعد عنها بقدر قلثين فيه قولان القديم الأول وهو ظاهر المذهب على خلاف الغالب لانه طاهر كله والجديد الثاني فعلى هذا لا يكفي في البحر التباعد بشبر نظرا الى العمق بل يتباعد قدرا لو حسب مثله في العمق والجوانب لبلغ قلثين ولو كان الماء منبسطا بلا عمق يتباعد طولا وعرضا قدرا يبلغ قلثين في ذلك العمق وقال الامام محمد بن يحيى يعني به التيسار يورى تلبد الغز الى لا يغني التباعد بقدر القلتين في هذه الصورة بل يبعد حيث يعلم ان النجاسة لا تنتشر اليه كما يعتبره أبو حنيفة رحمه الله في بعض الروايات في الماء الكثير ولو كان الماء قلثين بلا زيادة فعلى الجديد لا يجوز الاغتراف منه وعلى القديم يجوز ذلك في أصح الوجهين والثاني لان المأخوذ بعض الباقي والباقي نجس بالانفصال فكذلك المأخوذ

الاذا اجتمع في حوض قدر قلثين واذا اجتمع قلثان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق

ثم في المسئلة الاولى يحتمل أن يكون الخلاف في جواز الاستعمال من غير تباعد مع القطع بطهارة الجميع
ويحتمل أن يكون في الاستعمال مبنيا على خلاف في نجاسته وقد نقل عن الشيخ أبي محمد نقل الاتفاق على
الاحتمال الاول قال الامام النووي في الروضة هذا الوقف من الامام الرافعي عجيب فقد حرم به وصرح
بالاحتمال الاول جماعة من كبار أصحابنا منهم الشيخ أبو حامد الاسفرايني والقاضي أبو الطيب وصاحب
الحاوي والمحاملي وصاحب الشامل والبيان وآخرون من العراقيين والحراسانيين وقطع جماعة من
الخراسانيين بأن على قولي التباعد يكون المحتجب نجسا كذا قاله القاضي حسين وامام الحرمين والبعثي
وغيرهم حتى قال هؤلاء الثلاثة لو كان قلتين فقط كان نجسا على هذا القول والله اوله والله أعلم
الثاني اذا غس كوز ماء نجس في ماء طاهر هل يعود طهورا ان كان الكوز ضيق الرأس فوجهان أحدهما نعم
لحصول الكثرة والاتصال وأحدهما لا لانه لا يحصل به اتصال يفيد تأثير أحدهما في الآخر بل مافي الكوز
كالودع فيه وليس معدودا جزأ منه واذ حكمنا بأنه طهور على الصورتين فهل يحصل ذلك على الفور
أم لابد من زمان يزول فيه التغيير لو كان متغيرا فيه وجهان الامح الثاني ولا شك ان الزمان في الضيق أكثر
منه في الواسع فان كان ماء الكوز متغيرا فلا بد من زوال تغيره ولو كان الكوز غير ممتلئ فسادا يدخل
فيه الماء فلا اتصال وهو على نجاسته قال الامام النووي الآن يدخل أكثر من الذي فيه فيكون حكمه
ما تقدم في المكثرة قال القاضي حسين وصاحب التتمة ولو كان ماء الكوز طاهرا فغمسه في نجس ينقص
عن القلتين بقدر ماء الكوز فهل يحكم بطهارة النجس فيه الوجهان والله أعلم الثالث ماء البئر كغيره في قبول
النجاسة وزوالها وليكن ضرورة التزح الى الاستبقاء منها قد يخصه بضرب من العسر فان كان قليلا وقد
تنجس بوقوع نجاسة فيه فليس من الرأي أن تزح ليعقب بعده الماء الطهور لانه وان تزح فيبقى قعر البئر
نجسا وكذا جذران البئر بل ينبغي أن يترك ايزداد فيبلغ حد الكثرة وان كانت قليلة الماء ولا يتوقع منه
الكثرة صب فيها ماء من خارج حتى يكثر زول التغييران كان متغيرا وان كان الماء كثيرا طاهرا
وصب فيه شيء نجس فقد يبقى على طهوريته لكثرة وعدم التغيير لكن يتعذر استعماله لانه لا يزح
دلو الا وفيه شيء من النجاسة فينبغي أن يستقي الماء كله فان كانت العين فتارة تزح بقدر ما يغلب على
الظن خروج النجاسة به فما يبقى بعد وما يحدث منه فهو طهور لانه غير مستيقن النجاسة ولا مظنونها ولا أثر
لأشك والتردد فيما يحدث لحصول الظن بالاخراج نعم ان تحقق بعد ذلك شيئا على خلاف الغالب اتبعه والله
أعلم ثم قال المصنف (هذا) أي الذي ذكر من مسائل المياه وتحديدها والخلاف فيها (هو مذهب) الامام
(الشافعي رضي الله عنه) وقد أورد بهما اقتضاه قواعد (وكنيت أو ذأ أن يكون مذهبه كذهب) شيخه
الامام (مالك) بن أنس (رضي الله عنه في ان الماء وان قل فلا ينجس الا بالتغير) في أحد أوصافه الثلاثة
(اذ الحاجة ماسة اليه) يقال مست الحاجة الى كذا اذا ألجأته اليه (ومثار الوسواس) وفي نسخة
الوسواس (اشتراط القلتين) بالتفسير السابق (ولاجله شق على الناس ذلك وهو لعمري) هو قسم بالبقاء
(سبب المشقة) والخرج العظيم (ويعرفه من يجربه) ويختبره (ويتأمله) ولا ينبغي أن يشك في ذلك
اذ أخبر بشيء شاهده بصدق تجربته فلا محالة في تلقيه بالقبول لما يقول (ومما لا شك فيه) وفي نسخة ومما
لا يشك فيه وفي أخرى ومما لا أشك فيه (ان ذلك لو كان مشروطا) أي التحديد بالقلتين (لكان أولى
المواضع بتعذر) وفي نسخة بتعسر (الطهارة) الحرمات الشرب فان (مكة والمدينة) شرفهما الله تعالى
وما جاورهما من البلاد الجارية والتجديبة (اذ لا تكثر فيها المياه الجارية) كالأنهار الصغيرة والعظيمة
وأما العيون التي وجدت بها الآن فن المستحلبات في القرن الثاني وهلم جرا نعم كانت عيون قليلة في
بعض مواضع من الحجاز لكنها مخفية في الارض (ولا الرأ كدة الكثيرة) الا ما كان من قلات تجمع ماء
الامطار في مواضع قليلة بعيدة عن العمران وما يشاهد فيها من البرك العظيمة المعدة للمياه فمستعدنات

هذا هو مذهب الشافعي
رضي الله عنه وكنيت أو ذأ
أن يكون مذهبه
كذهب مالك رضي الله عنه
في أن الماء وان قل لا ينجس
الا بالتغير اذ الحاجة ماسة
اليه ومثار الوسواس
اشتراط القلتين ولا جله
شق على الناس ذلك وهو
لعمري سبب المشقة ويعرفه
من يجربه ويتأمله ومما
لا أشك فيه أن ذلك لو كان
مشروطا لكان أولى
المواضع بتعسر الطهارة
مكة والمدينة اذ لا يكثر
فيهما المياه الجارية ولا
الرأ كدة الكثيرة

(ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم) من هجرته الى المدينة (الى آخر عصر الصحابة) الى مائة وعشرة من الهجرة (لم تنقل واقعة) أو نازلة (في) باب (الطهارة ولا) نقل (سؤال عن) وفي نسخة (في) كيفية حفظ الماء عن النجاسات) ولو وقع ذلك لذكرها أئمة الحديث في كتبهم مع شدة تحريمهم لضبط الاقوال والاحوال والنوادر (و) مع ذلك (كانت أواني) جمع آنية (مياهمهم) كالجار والاقداح والحواشي الصغار والكيزان (يتعاطاها) بالغرف والماء (الصبيان) الصغار (والاماء) أى البنات أعم من المملوكة وغيرها (الذين) من صفتهم وشأنهم انهم (لا يجترزون عن النجاسات) بلهملهم وصغر سنهم (وقد توضع عمر رضى الله عنه بماء في حرة) العجوز (النصرانية) على ما تقدم بيانه (وهذا كالصريح) وفي نسخة وتوضع عمر رضى الله عنه بماء في حرة النصرانية كالصريح (في انه لم يقول) أى لم يعتمد (الاعلى عدم تغير الماء) في أوصافه (والافجاسة النصرانية) ونجاسة (انما غالبية تعلم بظن قريب) وفي نسخة غالبية تعلم بظن قريب وقال النووي في شرح المذهب تذكر أواني الكفار وثباهم - سواء فيه أهل الكتاب وغيرهم والمتدين باستعمال النجاسة وغيره قالوا اذا تطهر من اثناء كافر ولم يتيقن طهارته ولا نجاسته فان كان من قوم لا يتدينون باستعمال النجاسة تحنت طهارته بلا خلاف وان كان من قوم يتدينون بها فوجهان الصحيح منها انه تصح طهارته اه فان قيل ان عمر رضى الله عنه لما توضع لم يكن معه علم بأن تلك الحرة من بيت نصرانية كما يعلم ذلك من سوق الحديث الذي ذكرناه آنفاً فالجواب أليس انه لما فرغ من وضوئه وسال عن الماء فقيل له انه من حرة العجوز النصرانية فأقى اليها ودعاها الى الاسلام اعجاباً ببايئها وقد بقي على طهارته ولم ينقل انه نفى ذلك الطهور بماء آخر فهو حجة في بيان الاستعمال (فاذا) أى حينئذ (عسر القيام بهذا المذهب الذي هو اشتراط القلتين) ثم أيد ذلك بسبعة أدلة فقال (وعدم وقوع السؤال في تلك الاعصار دليل أول) لما ذهب اليه مالك (وفعل عمر) رضى الله عنه (دليل ثان) عند من يقول ان أفعال الصحابة حجة كقولهم واذا تعارض القول مع الفعل فأيهما يقوم فيه خلاف فمذكور في كتب الأصول (والدليل الثالث اصفاه رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء للهرة) أخرجه الدارقطني والطبراني في الاوسط من حديث عائشة بآسان نادى من ضعيفين بلفظ كان يصفي الاناء للهرة فتشرب منه ثم يتوضأ وأخرجه الطحاوي من وجه آخر وهو ضعيف أيضاً وأخرج الاربعة في حديث مالك من فعل أبي قتادة وهو في الموطأ عن اسحق بن أبي طلحة عن جندبة بنت عبيد بن رفاعة عن خالتها كبشة بنت كعب وكانت تحت ابن أبي قتادة ان أباقادة دخل عليها فسكبت له وضواً فجاءت هرة تشرب فأصفي لها الاناء حتى شربت الحديث (وعدم تغطيتهم الاواني منها) أى من الهرة (بعد ان ترى انهم اتوا كل الفارة) وغيرها من حشرات الارض المستقرة (ولم تكن في بلادهم) أى في المسكونة منها (حياض) جمع حوض وهو مجتمع الماء (تلغ السنانيه) جمع سنور وهو الهر وقيل هو الوحش منها (فيها) أى في تلك الحياض (وكانت لا تنزل في الا - بار) لكونها عقيقة ولا ماء عندهم الاماني أو انهم فاذا لامحالة تشرب من تلك الاواني وقد قيل ما قيل في حكم سنورها فقيل بعد اتفاق أصحابنا على كراهية سنورها هل هي على التحريم واليه مال الطحاوي أو لانها لا تتحاشى النجاسة وهذا يدل على التزهد واليه مال الكرخي وهو الاصح والاقرب الى موافقة الحديث ولو أكلت قارة ثم شربت الماء تنجس ولو مكثت ساعة ثم شربت لا يتنجس عند أبي حنيفة لغسلها فافها بالعباءة وعند محمد هو نجس لان عنده لا تزول النجاسة الا بالماء المطلق (و) الدليل (الرابع ان الشافعي رضى الله عنه نص) في القديم (على ان غسالة النجاسة طاهرة اذا لم تتغير ونجسة اذا تغيرت) وقيل ان لم تتغير حكمها حكم المثل بعد الغسل ان طهر فطاهرة وقيل حكمها حكم المثل قبل الغسل كما في الوجيز للمصنف والغسالة بالضم ما غسلت به الشيء والمراد هنا الماء المستعمل في إزالة النجاسة وفرعوا على هذه المسألة مسألة العصر وان الطهارة حاصلة قبله فلا حاجة اليه وهو الاصح

ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر عصر صحابه لم تنقل واقعة في الطهارة ولا سؤال عن كيفية حفظ الماء عن النجاسات وكانت أواني مياهمهم يتعاطاها الصبيان والاماء الذين لا يجترزون عن النجاسات وقد توضع عمر رضى الله عنه بماء في حرة نصرانية وهذا كالصريح في انه لم يقول الا على عدم تغير الماء ولا فجاسة النصرانية وانما غالبية تعلم بظن قريب فاذا عسر القيام بهذا المذهب وعدم وقوع السؤال في تلك الاعصار دليل أول وفعل عمر رضى الله عنه دليل ثان والدليل الثالث اصفاه رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء للهرة وعدم تغطيتهم منها بعد ان يرى انهم اتوا كل الفارة ولم يكن في بلادهم حياض تلغ السنانيه فيها وكانت لا تنزل الا - بار والرابع ان الشافعي رضى الله عنه نص على ان غسالة النجاسة طاهرة اذا لم تتغير ونجسة اذا تغيرت

وأى فرق بين أن يلاقى الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها عليه وأى معنى لقول القائل (٣٣١) أن قوة الورود تدفع النجاسة مع أن الورود

لم يمنع مخالطة النجاسة وأن
أحيل ذلك على الحاجة
فالحاجة أيضا ماسة إلى هذا
فلا فرق بين طرح الماء
في اجانة فيها أو بنجس أو
طرح الثوب النجس في
الاجانة وفيهما ماء وكل ذلك
معتاد في غسل الثياب
والاواني والخامس أنهم
كانوا يستنجون على أطراف
المياه الجارية القليلة ولا
خلاف في مذهب الشافعي
رضي الله عنه أنه إذا وقع
بول في ماء جار ولم يتهير أنه
يجوز التوضؤ به وإن كان
قليلا وأى فرق بين الجارى
والراكذ وليت شعري
هل الحوالة على عدم
التغير أولى أو على قوة الماء
بسبب الجريان ثم ما حذر
تلك القوة أبحر في المياه
الجارية في أنابيب الحمامات
أم لا فإن لم تجر في الفرق
وان جرت فما الفرق بين
ما يقع فيها وبين ما يقع في
يجري الماء من الاواني على
الابدان وهي أيضا جارية
ثم البول أشد اختلاطا
بالماء الجارى من نجاسة
جامدة ثابتة إذا قضى بأن
ما يجري عليها وإن لم يتغير
نجس الى أن يجتمع في
مستنقع قلنا فأى فرق
بين الجامد والمائع والماء
واحد والاختلاط أشد
من المجاورة والسادس أنه
إذا وقع رطل من البول في

ومسألة الماء الجارى إذا ورد على النجاسة فإنه لا ينجس الا بالتغير وقد اختاره طائفة من الاصحاب (وأى
فرق بين أن يلاقى الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها) أى النجاسة (عليه) وكذا شرطهم في مسألة
القلتين النجستين أن بورود الطاهر على النجس فيقال أى فرق بينه وبين أن بورود النجس على الطاهر ولكن
قد يقال أن الورود عليها قوة فأشار الى رفعه بقوله (وأى معنى لقول القائل أن قوة الورود دفع
النجاسة) أى بقوته عند الورود يمر عليها ويدفعها (مع أن الورود) من حيث هو (لم يمنع مخالطة
النجاسة وأن أحيل ذلك الى الحاجة) والضرورة (فالحاجة أيضا ماسة الى هذا) فهي حالة على غير ملئ
(فلا فرق بين طرح الماء في اجانة) بالكسر والتشديد أثناء تغسل فيه الثياب وانجس اجاجين (فيها ثوب
نجس أو طرح الثوب النجس في الاجانة وفيهما ماء) طاهر (كل ذلك معتاد في غسل الثياب والاواني)
أشار بذلك الى قولهم ورود الثوب النجس على ماء قليل ينجس الماء ولم يطهر الثوب على الاظهر وقد
أجاب الرافعي فقال الوارد عامل والقوة للعامل ويدل على الفرق حديث منع المستيقظ من النوم ولولا
الفارق بين الوارد والمورود لما انتظم المنع من الغمس والامر بالغسل الدليل (الخامس أنهم كانوا
يستنجون على أطراف المياه الجارية القليلة) وهي التي يعدها الناس جارية كما سبق قال الرافعي إذا وقعت
النجاسة في ماء الانهار المعتدلة مائعة أو جامدة فالمائعة أن غيرته فاعذر المتغير بنجس وحكم غيره معه
لحكمه مع النجاسة الجامدة فإن لم يتغير فإن كان للموافقة في الاوصاف فالحكم على ما ذكر في الراكد
وان كان قللة النجاسة وانما حافتها فيه لم ينجس الماء وان كان قليلا لان الاولين كانوا يستنجون على
شروط الانهار الصغيرة ولا يروونه نجسا لمائعها (ولا خلاف في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى انه اذا
وقع بول في ماء جار ولم يتغير أنه يجوز التوضؤ به وإن كان قليلا) وعزاه شارح الكفرالى أبى حنيفة أيضا
(وأى فرق بين الجارى والراكذ) والجواب ان النجاسة لا تستقر مع جريان الماء بخلاف الراكد فهذا
فرق صحيح (وليت شعري الحوالة على عدم التغير أولى أو على قوة الماء في الجريان) فالشافعي أحاله على عدم
التغير وهو صحيح وأبو حنيفة أحاله على القوة وهو صحيح أيضا ولكن وجهه فن قال بعدم التغير فسيبه قوة
الماء في الجريان ومن قال بقوة الماء يلزم منه عدم التغير فلا يكون أحد القولين أولى من الآخر عند
التأمل (ثم ما حذر تلك القوة) في الماء عند جريانه (أبحر) حدها (في المياه الجارية في أنابيب
الحمامات) جمع أنبوب وهو ما بين الكعبين من القصب (أم لا) يجري (فان لم يجر في الفرق) ولما ذالم
يقس على الماء الجارى (وان جرى فما الفرق بين ما يقع فيها) أى في تلك الانابيب أى الاقصاب (وبين
ما يقع في مجرى الماء من الاواني على الابدان وهي أيضا جارية ثم) ان البول أشد اختلاطا بالماء الجارى
من نجاسة جامدة ثابتة لرقه أجزائه (إذا قضى) أى حكم (بان ما يجري عليها) أى على النجاسة الجامدة
من الماء (وان لم يتغير) فهو (نجس الآن) وفي نسخة الى أن (يجتمع في منقع) أو حوض أو حفرة
(قلنا) منه كما سبق تقرر به (فأى فرق بين الجامد والمائع والماء واحد والاختلاط أشد من الجوار)
وفي نسخة المجاورة وقد فرق المصنف بنفسه بين الجامد والمائع من النجاسات ورتب على كل منهما أحكاما
خاصة في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز وهنا قد رجع عن ذلك كله بحسب ما ظهر له وأداء
اجتهاده وهذا يدل على ان كتاب الاحياء آخر مؤلفاته ولو نوزع في منهاج العابدین انه يحيل فيه على
الاحياء فالذى اعتمدته أرباب الكشف انه ليس له بل هو راجل من سبته المغرب كما تقدمت الإشارة اليه
في خطبة الكتاب وذ كر الاصهارى في تعليل المحرران للشافعي قولاً قديماً ان الماء الجارى قليلاً أو كثيراً
سريعاً أو بطيئاً لا ينجس بملاقاة النجاسة الا بتغير أحد أوصافه الدليل (السادس انه اذا وقع رطل من
البول في قلتين) ما محض (ثم فرقنا) في محلين (فكل كوز يغترف منه طاهر) بناء على الاصل (ومعلوم
ان البول منه تشرفيه) أى الماء (وهو) أى البول (قليل) بالنسبة الى الماء المغترف (فليت شعري هل

قلتين ثم فرقنا فكل كوز يغترف منه طاهر ومعلوم أن البول منه تشرفيه وهو قليل وليت شعري هل

تعليل طهارته بعدم التغير) في أحد أوصافه (أولى أو بقوة كثرة الماء بعد لا تقطاع الكثرة وزوالها مع تحقق بقاء أجزاء النجاسة فيها) وفي بعض النسخ بعد انقاع الكثرة وزوالها الدليل (السابع أن الحمامات) والمغاسل (لم يزل في الأعصار الخالية) أي الماضية (يتوضأ فيها المتقشفون) أي خشنوا العيس من أرباب الصلاح (ويغمسون الأيدي والأواني في تلك الحياض) التي بالحمامات (مع قلة الماء) فيها (ومع العلم بأن الأيدي النجسة والطاهرة كانت تتوارد عليهما) إرسالاً (لهذه الأمور) التي ذكرت (مع الحاجة الشديدة) التي يضطر الإنسان إليها (تقوى في النفس) وتؤيد (أنهم كانوا ينظرون إلى عدم التغير) فقط (معولين) أي معتمدين (على قوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه) كذا في النسخ وفي بعضها خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه قال العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث أبي امامة بأسناد ضعيف وقدرناه بدون الاستثناء أبو داود والترمذي والنسائي من حديث أبي سعيد وصححه أحمد وغيره اهـ قلت قال الحافظ وفي أسناد ابن ماجه أبو سفيان طريف بن شهاب وهو ضعيف متر وك وقد اختلف على شريك الراوي عنه وقدر وي هذا الحديث من روايه ابن عباس بلفظ الماء لا ينجسه شيء رواه أحمد وابن خزيمة وابن حبان ورواه أصحاب السنن بلفظ الماء لا ينجب وفيه قصة وقال الحارثي لا نعرفه مجتوداً إلا من حديث سمك بن حرب عن عكرمة وسمك مختلف فيه وقد احتج به مسلم ومن رواية سهل بن سعد رواه الدارقطني وعن عائشة بلفظ أن الماء لا ينجسه شيء رواه الطبراني في الأوسط وأبو يعلى والبخاري وأبو علي بن السكن في صحاحه من طريق شريك ورواه أحمد من طريق أخرى صحيحة لكنه موقوف ورواه الدارقطني من طريق داود بن أبي هند عن سعيد بن المسيب قال أنزل الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء وأما الاستثناء فرواه الدارقطني من حديث ثوبان بلفظ الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه أو طعمه فيمرشدين بن سعد وهو متر وك وعن أبي امامة مثله رواه ابن ماجه والطبراني وفيه مرشدان أيضاً وتقدم شيء من ذلك عند ذكر اللون راداعلى من قال إن الشافعي قاس اللون على الطعم والريح ولم يجد فيه نصاً من الشارع * (تنبيه) * هذا الحديث هو الذي تمسك به مالك في أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعماً أو ريحاً أو لوناً فهو نجس ولم يجد في الماء وحل الشافعي وكذا أصحابنا هذا الخبر على الكثير لانه ورد في بئر بضاعة وكان ماؤها كثيراً قال الحافظ وهذا مضمير منه إلى أن هذا الحديث ورد في بئر بضاعة وليس كذلك نعم صدر الحديث دون قوله خلق الله هو في حديث بئر بضاعة وأما الاستثناء الذي هو موضع الحجة منه فلا والرافعي كأنه تبع الغزالي في هذه المقالة فإنه قال في المستصفى لانه صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بئر بضاعة فقال خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه وكلامه متعقب لما ذكرناه وقد تبعه ابن الجابج في المختصر في الكلام على العام وهو خطأ والله الموفق اهـ وقال صاحب الهداية من أصحابنا وما رواه مالك ورد في بئر بضاعة وماؤها كأن جارياً بين البساتين قال الحافظ في تحريجه على الهداية كأنه يشير إلى حديث الماء لا ينجسه شيء وأما ورود في بئر بضاعة فأخرجه أصحاب السنن الثلاثة عن أبي سعيد قال قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهي يلقى فيها الخيض ولحوم الكلاب والفتن فقال إن الماء طهور لا ينجسه شيء وأخرجه قاسم بن أصبغ من حديث سهل بن سعد نحوه وأما قوله كأن جارياً في البساتين فهو كلام مردود على من قاله وقد سبق إلى دعوى ذلك والجزم به الطحاوي فأخرج عن جعفر بن أبي عمران عن محمد بن شعاع التلمجي عن الواقدي قال كانت بئر بضاعة طريقاً للماء إلى البساتين وهذا أسناد واحد ولو صح لم يثبت به المراد لاحتمال أن يكون المراد أن الماء كان ينقل منها بالسانية إلى البساتين ولو كانت سحاجارياً لم تسم بئراً وقد قال أبو داود سمعت قتبية بن سعيد قال سألت قتيماً بئر بضاعة عن عمقها قال أكثر ما يكون الماء فيها إلى العانة قلت فإذا نقص قال دون العورة قال أبو داود وقد رت أن بئر بضاعة

تعليل طهارته بعدم التغير
أولى أو بقوة كثرة الماء
بعد انقطاع الكثرة وزوالها
مع تحقق بقاء أجزاء
النجاسة فيها والسابع
أن الحمامات لم يزل في
الأعصار الخالية يتوضأ فيها
المتقشفون ويغمسون
الأيدي والأواني في تلك
الحياض مع قلة الماء ومع
العلم بأن الأيدي النجسة
والطاهرة كانت تتوارد
عليها فهذه الأمور مع الحاجة
الشديدة تقوى في النفس
أنهم كانوا ينظرون إلى عدم
التغير معولين على قوله صلى
الله عليه وسلم خلق الماء
طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير
طعمه أو لونه أو ريحه

وهذا فيه تحقيق وهو ان طابع كل مائع ان يقبل الى صفة نفسه كل ما يقع فيه وكان مغلوبا من جهته فكما ترى الكاب يقع في الملحمة فيستحيل
لمحاو يحكم بطهارته بصبر ورته لمحاو والصفة الكابية عنه فكذلك الخلل يقع في الماء (٣٣٣) وكذا اللبن يقع فيه وهو قليل فتبطل

صفته ويتصور بصفة الماء

وينطبع بطبعه الا انما اكثر

وغلب وتعرف غلبته بغلبة

طعمه اولونه او ريحه فهذا

المعيار وقد اشار الشرع

اليه في الماء القوي على

ازالة النجاسة وهو جدير

بأن يعول عليه فيندفع به

الخرج ويظهر به معنى

كونه طهورا اذ يغلب عليه

فيطهره كما صار كذلك فيما

بعد القلتين وفي الغسالة وفي

الماء الجاري وفي اصغاء

الاناء للهرة ولا تظن ذلك

عفووا اذ لو كان كذلك

لكان كاثرا لاستنجاء ودم

البراغيث حتى يصير الماء

الملاقى له نجسا ولا ينجس

بالغسالة ولا يبولغ السنور

في الماء القليل وأما قوله صلى

الله عليه وسلم لا يحمل خبثا

فهو في نفسه مهم فانه يحمل

اذا تغير فان قيل اراد به اذا

لم يتغير فيمكن أن يقال انه

اراد به أنه في الغالب لا يتغير

بالنجاسات المعتادة ثم هو

تمسك بالمفهوم فيما اذالم

يلغ قلتين وترك المفهوم

بأقل من الأدلة التي ذكرناها

يمكن وقوله لا يحمل خبثا

ظاهره في الخلل أي يقبله

الى صفة نفسه كما يقال

للملحة لا تحمل كباولا

بردائي مددته عليها ثم ذرعه فاذا عرضها سته أذرع وسألت الذي فتح لي باب البستان فأدخلني اليه هل
غير مناؤها عما كانت عليه قال لا ورأيت فيها ماء متغير اللون وقال الحافظ أيضا في تخريج الرافي قد وقع
لبن الرفعة أشد من هذا الوهم فانه عزاه هذا الاستثناء الى رواية أبي داود وهم في ذلك فليس هذا في سنن
أبي داود أصلا والله أعلم ثم قال المصنف (وهذا فيه تحقيق وهو ان طابع كل مائع) الماء وغيره (أن
يقبل) أي يصرف (الى صفة نفسه كل ما يقع فيه) هو مفعول يقبل أي كل مائع فقطضي طبعه أن
يقبل كل ما وقع فيه الى نفع نفسه (وكان) ما يقع فيه (مغلوبا من جهته) والمائع غالبا (فكما ترى
الكاب) المقول فيه بالنجاسة في مذهب المصنف (يقع في الملحمة) أي معدن الملح (فيستحيل) بجميع
اجزائه (لمحاو يحكم بطهارته) على الاتفاق (اصبر ورته) أي انقلابه (لمحاو والصفة الكابية عنه
فكذلك الخلل يقع في الماء) كذلك (اللبن يقع فيه) أي في الماء (فيبطل) الماء (صفته ويتصور
بصفة الماء وينطبع بطبعه) هذا اذا كان الواقع قليلا (الاذا اكثر) ذلك الواقع (وغلب) على الماء
(وتعرف غلبته) على الماء (بغلبة طعمه اولونه أو ريحه) بحيث من ذاقه أو رآه أو شممه حكم بأنه هو
(فهذا المعيار) والميزان (وقد أشارا شرع اليه في الماء القوي) الشديد الجري (على ازالة النجاسة) به
ولم ينظر الى ملاقاته النجاسة لقوة دفعه لها (وهو جدير) أي حقيق (بأن يعول) أي يعتمد (عليه فيندفع
به الخرج) والمشقة عن الأمة (فيطهر) وفي نسخة ويظهر (معنى كونه طهورا) في الحديث المذكور
(أن يغلب غيره) بقوته فيقبله الى صفة (فيطهره) أي يجعله طهورا كمنه نفسه (كما صار كذلك فيما بعد
القلتين) في جملة ما الخبث (و) كما صار (في الغسالة) المحكوم بطهارتها (وفي الماء الجاري في اصغاء
الاناء للهرة) كما تقدم (ولا تظن ان ذلك عفو) وفي نسخة ولا تظن ذلك عفووا (اذ لو كان كذلك) أي لو
كان من قبيل المعفووات الشرعية (لكان) نجسا لكان يعني عنه (كاثرا لاستنجاء ودم البراغيث) ولو كان
(حتى يصير الماء الملاقى له نجسا) ان كان قليلا (ولا ينجس بالغسالة ولا يبولغ السنور في الماء القليل) وأما
قوله عليه الصلاة والسلام (في حديث ائمتين) لا يحمل خبثا) هو (في نفسه مهم) يصعب على الفهم
ادراكه (فانه يحمل) الخبث (اذا تغير) فالأهم حاصل (فان قيل اراد به) في الحديث لا يحمل الخبث
اذا لم يتغير فيمكن أن يقال اراد به (على هذا التقدير) انه في الغالب لا يتغير بالنجاسات المعتادة بوقوعها
وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة (الكائنة) وفي الغدران (جمع غدير وهو مستنقع الماء
الذي غادره السيل) ويغمسون الاواني النجسة فيها) من أباريق وغيرها (ثم يترددون فيها) أي تلك
المياه القليلة (تغيرت) عن أوصافها (تغيرا مؤثرا في اثنين) في الحديث (أنه) أي الماء (اذا كان قلتين
لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة) فهذا معنى قولهم في تفسيره في الجملة اذ لم يتغير وقد قيل في معنى الحديث
غير ما ذكره المصنف قالوا أي لم ينجس وقيل لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن بعضه وقيل لا يقبل حكم النجاسة
كما تقدمت الإشارة اليه (ثم هو) أي العمل بهذا الحديث (تمسك بالمفهوم) هو ما دل عليه اللفظ لا في
محل النطاق (فما اذالم يبلغ قلتين) فانه يحمل خبثا دل الحديث بمفهوما على ذلك (وترك المفهوم) أي
ترك العمل به (بأقل من الأدلة) السبعة (التي ذكرناها يمكن) لا مانع منه (وقوله) في الحديث (لا يحمل
خبثا فظاهره) أي منطوقه (في الخلل أي يقبله الى صفة نفسه كما يقال الملحمة لا تحمل كباولا وغيره) من
النجاسات (أي ينقلب) لمحاو هنا في النسخ تقديم وتأخير فليتبين لذلك (فان قلت فقد قال) في الحديث
(لم يحمل خبثا ومهما كثرت) النجاسات (جلها فهذا ينقلب عليك فانها مهما كثرت جلها أيضا حكما

غيره أي ينقلب وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة وفي الغدران ويغمسون الاواني النجسة فيها ثم يترددون في أنها تغيرت تغيرا
مؤثرا في اثنين انه اذا كان قلتين لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة (فان قلت) فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحمل خبثا ومهما كثرت
جلها فهذا ينقلب عليك فانها مهما كثرت جلها حكما

كلها أيضا حسا فلا بد من التخصيص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعا (مالك والشافعي ولذا قال
الاصفهانى في كشف تعليل المحرر ان ما رواه مالك مخصوص بمفهوم حديثي القلتين لان هذا الحديث
بمفهومه دل على ان مادون القلتين يحمل خبثا) وعلى الجملة فيبقى في أمور النجاسات الى المساهلة فيها وعدم
التعمق (فهما من سيرة الاولين) وطريقة السلف الصالحين (وحسما) أى قطعاً (لمادة الوسواس)
فان عامة الوسواس فيها (ولذلك أفتيت بالطهارة فيما وقع فيه الخلاف) بين الأئمة (من هذه المسائل) وكان
المسائل كان يستفتيه في هذه المسائل بحسب ما آذاه اليه اجتهاده والا فلا يجوز له أن يخالف مذهب
امامه والمصنف رحمه الله تعالى كان ممن سلم له دوى الاجتهاد أى في المذهب كما ينشئه كلام كثير من أئمة
مذهبه ولعل من نظر الى ظاهر سياقه هذا في هذا الكتاب يحرم بأنه رجع في آخر عمره ما له كما وليس كذلك
وذكر الشيخ أحمد زروق في شرحه على قواعد العقائد للمصنف مانصه سمعت أبا عبد الله القورى يقول
قال ابن العربي في كتاب الاقتراب في شرح الجلاب لما تغفل شيخنا أبو حامد في العلوم ترك العناد ورجع
الى المقصود من مذهب مالك وقال به قال سيدى أحمد زروق ولا يخفى ما في هذا الكلام من الحروشة
والضعف والله أعلم اه قلت ابن العربي كان ممن شاهد المصنف وأخذ عنه موكاه أشار بكلامه المذكور الى
هذا الذى أورده المصنف هنا ولا يلزم من مخالفته لامامه في مسألة من المسائل أن يكون خرج عن مذهبه
بالكلية هذا لا يقول به أحد الا ترى الى الامام أبى جعفر الطحاوى قد يختار ولا يخالف فيه الامام وأصحابه
ويؤيده بالآثار ويذهب اليه أحيانا ولا يلزم منه انه خرج من المذهب ولا يقول به أحد كما هو شأن مجتهدى
المذاهب فتأمل ذلك ثم لما فرغ المصنف من ذكر المزال به والمزال شرع به ذكر فى الإزالة فقال (الطرف
الثالث فى كيفية الإزالة) اعلم أولا أن الشئ النجس ينقسم الى نجس العين وغيره أما نجس العين فلا يظهر
بحال الا ان تجردت بالخلل وجلد الميتة يطهر بالدباغ والعقعة والمضغة والدم الذى هو حشو البيض اذا
حشيناها فاستحالت حيوانا أو ما غيره فأشار للمصنف اليه بقوله (والنجاسة ان كانت حكمية) فقد قسمها
الى اثنين حكمية وعينية فان كانت حكمية (وهى التى ليس لها حرم محسوس) كالبول اذا جف على المحل ولم
توجد له رائحة ولا أثر (فيكفى اجراء الماء على جميع مواردها) ونص الوجيز على مواردها اذ ليس ثم ما يزال
ولا يجب فى الاجراء عدد خلافا لابي حنيفة حيث شرط فى ازالة النجاسة الحكمية الغسل ثلاثا فى رواية
وفى رواية الشرط أن يغلب على ظن الغاسل طهارته ولا حديث قال فى احدى الروايتين بشرط الغسل
سبعاً فى جميع النجاسات كفى بنجاسة الكلب نقله الرافعى قلت وهذا هو المشهور عن أحمد سواء كانت النجاسة
فى السيلين أو فى غيرهما وعنه رواية ثانية انه يجب غسل سائر النجاسات ثلاثا سواء كانت فى السيلين أو
غيرهما وعنه رواية ثالثة ان كانت فى السيلين ثلاثا وان كانت فى غير السيلين فسبعاً وعنه رواية
رابعة ان كانت فى السيلين أو فى غير البدن وجب العدد وكان الواجب سبعاً وان كانت فى البدن فقد
روى عنه أنه قال واذا أصاب جسده فهو أسهل والخلل يخطئ راوياً وعنه رواية خامسة وهو اسقاط
العدد فيما عدا الكلب والخنزير كذا فى اختلاف الفقهاء لابن هبيرة الوزير والشافعى قوله صلى الله
عليه وسلم حثيه ثم اقرصه ثم اغسله بالماء أمر بالغسل من غير اعتبار عدد (وان كانت عينية فلا) يكفى
فيها اجراء الماء بل (لا بد من) محاولة (ازالة العين) أى أوصافها الثلاثة اللون والطعم والرائحة أو
ما وجد منها (وبقاء الطعم يدل على بقاء العين) وفى الوجيز فان بقى طعم لم تطهر لان ازالته سهلة قال
الرافعى ان بقى طعم لم يطهر سواء هى مع غيره من الصفات أو وحده لان الطعم سهل الإزالة (وكذا بقاء
اللون) أى ان لم يبق الطعم نظر ان بقى اللون وحده وكان سهل الإزالة فلا يطهر (الا فيما يلتصق به)
كدم الحبيص يصيب الثوب ورمالاً زول (فهو معفو عنه بعد) المبالغة والاستعانة (بالحت والقرص)
بالصاد المهملة وروى بالمجمة أيضا وهكذا هو بالوجهين فى الحديث وفى المصباح قال قال الازهرى الحت

كلها حسا فلا بد من
التخصيص بالنجاسات
المعتادة على المذهبين جميعا
وعلى الجملة فيبقى في أمور
النجاسات المعتادة الى
التساهل فهما من سيرة
الاولين وحسما لمادة
الوسواس وبذلك أفتيت
بالطهارة فيما وقع فيه الخلاف
فيبقى مثل هذه المسائل
(الطرف الثالث فى
كيفية الإزالة) *
والنجاسة ان كانت حكمية
وهى التى ليس لها حرم
محسوس فكفى اجراء الماء
على جميع مواردها وان
كانت عينية فلا بد من ازالة
العين وبقاء الطعم يدل على
بقاء العين وكذا بقاء اللون
الا فيما يلتصق به فهو معفو
عنه بعد الحت والقرص

أن يحل بطارف عود أو حجر والقرص أن يدل ذلك بأطراف الأصابع والأظفار لكاشدي أو يصب عليه الماء حتى تر ول عينه وأثره وأخرج أحمد وأبو داود في رواية ابن الأعرابي من حديث خولة بنت يسار قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دم الحيض فقال اغسله فقلت غسلته فبقي أثره فقال يكفيك ولا يضرك أثره (وأما الرائحة فبقاؤها) أي أن بقيت الرائحة وهي عسرة الازالة كرائحة الخمر فبول يطهر المحل فيه قولان وقيل وجهان أحدهما لأن بقاء الرائحة (يدل على بقاء العين) فصار كالطعم وهذا هو القياس في اللون لكن لا نعتنا عنه الاخبار (ولا يعني عنها) والثاني وهو الأصح أنه يطهر لأننا إنما احتملنا بقاء اللون لما كان المشقة في ازالته وهذا المعنى موجود في الرائحة وروى في اللون أيضا وجه أنه لا يطهر المحل مادام باقيا ذكره في التهمة ونسبه امام الحرمين الى صاحب التلخيص وان بقي اللون والرائحة معا فلا يطهر المحل لقوة دلالة ما على بقاء العين ثم أن قوله فهو معفو عنه بعد الحت والقرص فيه بحثان الأول الاستمانة بالحت والقرص هل هو شرط أم لا طاهر كلامه يقتضي الاشتراط وبه يشعر نقل بعضهم لكن الذي نص عليه المعظم خلافه واحتجوا عليه بحديث خولة واقتصروا على الاستحباب الثاني لم قال معفو عنه ولم يقل فهو طاهر أهو نجس لكن يعني عنه أم كيف الحال أطلق الاكثر من القول بالطهارة ويجوز أن يقال أنه نجس لكن يعني عنه كما في أثر محمد بن الحسن الاستحباب ودم البراغيت وليس في الاخبار تصريح بالطهارة وإنما يقتضي العفو المسامحة وقد تعرض في التهمة لمثل هذا في الرائحة فقال ان قلنا لا يطهر فهو معفو عنه كدم البراغيت وقد أشار المصنف الى هذا فقال (الاذا كان لشيء له رائحة فائحة تعسر ازالتها) أي فيعني عنه (فالدلك والعصر) مع اجزاء الماء على الثوب (مرات متواليات يقوم مقام الحت والقرص في) ازالة (اللون) وهذا الذي أشار اليه المصنف في الوجيز بقوله ثم يستحب الاستطهارة بغسله ثانية وثالثة وفي وجوب العصر وجهان وان وجب العصر في الاكتفاء بالجفاف وجهان قال الرافعي في شرحه الاستطهارة بالطاء طلب الطهارة ويجوز بالطاء المشالة بمعنى الاحتياط وقد روي أيضا وجوب الغرض ان التلث مستحب في ازالة النجاسة كما في رفع الحدث وإنما يتأدى الاستحباب اذا وقعت المرة الثانية أو الثالثة بعد زوال النجاسات أما الغسلات المحتاج اليها لزالة العين فلا بد منها واستحباب الاستطهارة يشمل النجاسة الحكمية والعينية وأما مسئلة العصر فقد اختلفوا في حصول الطهارة قبله على وجهين ونحوهما على ان الغسالة طاهرة أو نجسة فعلى الأول فلا حاجة الى العصر وهو الأصح وعلى الثاني فلا بد منه وعلى هذا فهل يكفى بالجفاف فيه وجهان أحدهما نعم ثم ذكر المصنف في الوجيز فروعا سبعة الأول اذا ورد الثوب النجس على ماء قليل ينجس الماء ولم يطهر الثوب على الاظهر والثاني اذا أصاب الارض بول فأفيض عليه الماء حتى صار مغلوبا ونجس الماء طهر وكذا اذا لم ينضب اذا حكمنا بطهارة الغسالة فان العصر لا يجب قال الرافعي وفيه خلاف لابي حنيفة قال لا تطهر الارض حتى يحمر الى الموضع الذي وصلت الندادة اليه وينقل التراب والثالث اللبن المعجون بالماء النجس يطهر اذا نجس فيه الماء الطهور فان طبع طهر طاهره بافاضة الماء عليه دون باطنه والرابع بول الصبي قبل أن يطعم يكفي فيه رش الماء فلا يجب الغسل بخلاف الصبية وفيه خلاف لما لك وأبي حنيفة وقد تقدمت الإشارة اليه والخامس ولو غ الكلب يغسل سبعة احداهن بالتراب خلافا لابي حنيفة حيث قال حكمه حكم سائر النجاسات ولا حد حيث قال في رواية ثمان مرات قلت وقال مالك يغسل من ولو غه تعبد بالنجاسة و يراق الماء استحبابا ولا يراق ما ولغ فيه من سائر المائعات ثم قال المصنف وعرقه وسائر أجزائه كاللعاب وفي الحاق الخنزير به قولان والاطهر أنه لا يقوم الصابون والاشنان مقام التراب ولا الغسلة الثانية ولو كان التراب نجسا أو خرج بالخل ففيه وجهان قلت وقد سبق التفصيل في لعاب الكلب عند أصحابنا فراجعه والسادس سؤر الهر طاهر فان أكلت فارة ثم ولغت في ماء قليل ففيه ثلاثة أوجه والاحسن تعميم العفو للحاجة قال الرافعي وهو خلاف ما صححه معظم اصحاب وقال النووي

وأما الرائحة فبقاؤها يدل
على بقاء العين ولا يعني عنها
الاذا كان الشيء له رائحة
فائحة بعسر ازالتها فالدلك
والعصر مرات متواليات
يقوم مقام الحت والقرص
في اللون

غير الماء من المائعات كالماء والسابع غسالة النجاسة ان تعبر فهو نجس وان لم يتغير حكمه حكم المحل
بعد الغسل ان طهر فطاهر وفي القديم هو طاهر على كل حال لم يتغير وقبل حكمه حكم المحل قبل الغسل
وتطهر فأنفته في رشاش الغسلة الثانية من ولوغ الكلب انتهت الفروع السبعة والكلام على كل فرع
منها طويل فراجع الشرح ثم قال المصنف (والمزيل للوسوس) العارض في ازالة النجاسات (أن يعلم ان
الاشياء) من أصلها (خلقت طاهرة بيقين) وان النجاسات عارضة عليها (فلا يشاهد عليه نجاسة)
مرئية (ولا يعلمها يقيناً) بانخبار صادق ثوبا كان أو غيره (نصلي معه) ولا نشك في طهارته ابقاء على الاصل
(ولا ينبغي أن يتوصل بالاستنباطات) وفي نسخة بالاستنباط وهو الاستخراج بالاجتهاد (الى تقدير
النجاسات) بل يقف فيما أخبر به الشارع ولا يتجاوز عن الحدوبه ببيان القسم الاول في طهارة الاخبار
ثم شرع في طهارة الاحداث فقال (القسم الثاني) في بيان (طهارة الاحداث) هو جمع حدث تقدم بيانه
(وفيها) أي يدخل في طهارة الاحداث (الوضوء والغسل والتيمم ويتقدمها) أي تلك الثلاثة (الاستحباب)
وما يتبعه (فنورد) هنا (كيفية) أي الاربعة (على الترتيب) المناسب مقدما للاهم فالاهم (مع آدابها
وسننها) ولواحق كل من ذلك (مبتدئين بسبب الوضوء وهو قضاء الحاجة ان شاء الله تعالى) وأصل
الحاجة الفقر الى الشيء مع حاجته والجمع حاج تحذف الذاء وحاجت والمراد بقضاءها هنا بلوغها ونيلها
وهو كناية عن اخراج الفضلات الباطنية ومثله البراز والغائط والخلاء وأسبابها وظاهر كلام المصنف
يقضي ان سبب الوضوء هو الحدث وذلك لانه يتكرر بتكرار الحدث وهذا قدرده أصحابنا قال الحلال
الحجازي في حواشي الهداية السبب ما يكون مفضيا الى المسبب والحدث رافع للوضوء فكيف يكون سببا
للوضوء وكذا قول أهل الظاهر ان سبب الوضوء القيام الى الصلاة لظاهر النص وهو ايضا فاسد لانه صلى
الله عليه وسلم صلى خمس صلوات بوضوء واحد والصحيح عندنا سببه الصلاة وفي قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلاة الا تبه تنصص عليه لان الطهارة تضاف الى الصلاة والاضافة دليل السببية ولان الطهارة شرط
الصلاة فوجب أن يكون سبب وجوب الصلاة لا غير قياسا على سائر الشروط وهذا لان شرط الشيء
تبعه وانما يصير تبعه ان لو وجب بسببه فلو وجب بسبب آخر يصير تبعه السببه لا المشروطه ولا نسلم
بأن الطهارة تتكرر بتكرار الحدث بل بتكرار الصلاة الا أن تجديد الوضوء لم يجب وان تكرره سببه وهو
الصلاة لان تجديد الوضوء غير مقصود بنفسه وانما المقصود حكمه وهو اباحة الصلاة فهما كان المقصود
حاصلا كان مستغنيا عن تجديد فعل التوضي كما في استقبال القبلة وسرا المودة وتطهير الثوب اذا وجدت
هذه الاحوال عند الشروع في الصلاة لا يشترط تجديد هذه الافعال عند شروطها فكذلك اذا قنيت بما
ذكرنا أن سبب وجوب الوضوء الصلاة والحدث شرطه بدلالة النص وصيغته أما الصيغة فلانه ذكر
الحدث في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والبول انما يجب بما يجب به الاصل فكان ذكر الحدث في
البديل ذكر في المبدل وأما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم أي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم وانه حدث
وانما صرح بذكر الحدث في باب الغسل والتيمم دون الوضوء والله أعلم فيعلم ان الوضوء سنة وفرض
والحدث شرط لكونه فرضا الا كونه سنة فيكون الوضوء على الرضوء فور انقضى ثور النسل حتى ينسل
والتيمم على التيمم يكون عبثا والله الموفق

(باب آداب قضاء الحاجة)

الآداب جمع أدب وهو ما فيه زيادة احترام ولا بأس بتركه والآداب مكمله للسنة كما ان السنة مكمله
للايجاب وقضاء الحاجة نعم لما يخرج من القبل والبر وقد ذكر المصنف هنا نحو من اثنين وعشرين أدبا
وكلاما مشية على قانون الاتباع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله فقال (ينبغي) وفي المصباح يقال
ينبغي أن يكون كذا معناه يندب ندبا مؤكدا لا يحسن تركه واستعمال ماضيه مهجور وقد عدوا ينبغي

والمزيل للوسوس أن يعلم
أن الاشياء خلقت طاهرة
بيقين فلا يشاهد عليه
نجاسة ولا يعلمها يقيناً صلى
معه ولا ينبغي أن يتوصل
بالاستنباط الى تقدير
النجاسات

(القسم الثاني) طهارة
الاحداث) ومنها الوضوء
والغسل والتيمم ويتقدمها
الاستحباب فلنورد كيفية
على الترتيب مع آدابها
وسننها مبتدئين بسبب
الوضوء وآداب قضاء الحاجة
ان شاء الله تعالى
(باب آداب قضاء الحاجة)
ينبغي

من الافعال التي لا تصرف فلا يقال انبغى وأجاز به بعضهم وحكى عن الكسائي انه سمع من العرب وما ينبغي أن يكون كذا أى ما يستقيم أو يحسن فقول المصنف ينبغي للذهاب الى قضاء الحاجة صغرى كانت أو كبرى أى يندب ويحسن (أن يبعد عن أعين الناظرين) اليه اذا كان (في الصحراء) وعلم من هذا القيد انه في البيوت والمنازل لا يشترط ذلك وقد صرح عنه صلى الله عليه وسلم انه كان اذا ذهب المذهب أبعد كما عند الاربعة في السنن وفسره بمعنيين أحدهما أبعد نفسه عن الناس لئلا ينظر اليه الناظر فيكون متعبيا والثاني أبعد أى صار بعيدا عن الناس فيكون لازما وما لهما الى واحد وفائدة الابعاد أن لا يرى له شخص ولا يسمع له صوت (و) الثاني (أن يستتر بشئ عند التبرزان ووجهه) لان كشف العورة حرام وهذا أيضا في الصحراء فقد أخرج أبو داود والنسائي من حديث أبي هريرة رفعه ومن أتى الغائط فليستتر فان لم يجد إلا أن يجمع كتيبا من رمل فليستدبره فان الشيطان يابغ بمقاعده بنى آدم من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج (و) الثالث (أن لا يكشف عورته) وهى من السرة الى الركبة على خلاف فيه بين الائمة (قبل الانتهاء الى موضع الجلوس) سواء كان في الصحراء أو في البنيان ولكن ينبغي أن يشمر ثيابه قبل ذلك ما عدا ازاره وقد روى أبو داود من طريق الامش عن رجل عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا أراد حاجته لا يرفع ثوبه حتى يدن من الارض أخرجه الترمذى أيضا وقال هو مرسل (و) الرابع (أن لا يستقبل الشمس والقمر) بعورته فانه قد ورد انهما يلعنانه ويشتركان فيهما الصحراء والبنيان قاله الهاملى (و) الخامس (أن لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها) بعورته لما روى عنه صلى الله عليه وسلم قال لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا (الا اذا كان في بناء) أى المنازل المبنية فانه يجوز عند الشافعى ومالك (والعدل عنهما أيضا في البناء أحب) وهو مذهب أبي حنيفة وفي المدخل لابن الحاج مالم يكن في سطح فأجيز وكره على الاختلاف في التعليل هل النهى اكرا للقبلة فيكره أو اكرا للملائكة فيجوز وكذلك الجماع ان كان في البيت فيجوز وان كان في السطح فيختلف فيه على مقتضى التعليل (وان استتر في الصحراء ارحله) أى ناقة أو برجلها جاز (وكذلك بذيله) وذلك أن رخصه على الارض بأطرافه (و) السادس (أن يتقى الجلوس في محدث الناس) أى الموضع الذى يجتمع اليه الناس عادة فيجدون فان ذلك سبب لاداهم وربما يلعنون من فعل ذلك (و) السابع (أن لا يبول في الماء الراكد) أى الذى لا يجري وفي معناه التقوط وانما خص بلفظ البول موافقة للحديث وذلك لتنجسه اذا كان دوا عشر في عشر عند أبي حنيفة أو دون القلتين كما عند الشافعى وأجد وحمل مالك هذا النهى على التنزيه لا على التحريم لان الماء لا ينجس عنده بوصول النجاسة اليه الا بالتغير كثيرا كان أو قليلا جاريا كان أو راكدا ولكن ربما تغير الراكد بالبول فيه فيكون الاغتسال به محرما بالاجماع قال ابن دقيق العيد وهذا يلتفت الى حمل اللفظ على معنيين مختلفين وهى مسألة أصولية وقال المهلب بن أبي صفرة النهى عن البول في الماء الراكد مردود الى الاصول فان كان كثيرا فالنهى عنه على وجه التنزيه وان كان قليلا فعلى الوجوب اه وهى يلحق بالنهى عن البول في الراكد الاستنجاء فيه لما فيه من تقديره أولا قال النووي ان كان قليلا فهو حرام وان كان كثيرا فلا لانه ليس فى معنى البول ولا يقاربه ولو اجتنب الانسان هذا كله كان أحسن اه قال العراقي ان كان أراد الاستنجاء من البول فواضح وان أراد من الغائط فعلى عدم الكراهة نظر خصوصا لمن لم يجففه بالحجر وقال ابن بطال لم يأخذ أحد من الفقهاء بظاهر هذا الحديث الا داود الظاهرى فانه زعم ان من بال في اناء وصبه فيه كان له ولغيره الوضوء به لانه انما نهى عن البول فيه فتقاطر وصبه للبول من الاناء ليس يبول فيه وقال ما هو أشنع من هذا انه اذا تقوط فيه كان له ولغيره الوضوء به لان النهى انما جاء من البول فيه وهذا في غاية السقوط وقد صرح به ابن خرم أيضا قال صاحب المفهم ومن التزم هذه الفضاخ وجد هذا الجود فحقق أن لا يبعد من العلماء ولا في الوجود (و) الثامن أن لا يبول

أن يبعد عن أعين
الناظرين في الصحراء وان
يستتر بشئ ان وجدته وان
لا يكشف عورته قبل الانتهاء
الى موضع الجلوس وان
لا يستقبل الشمس والقمر
وان لا يستقبل القبلة ولا
يستدبرها الا اذا كان في
بناء والعدل أيضا عنها في
البناء أحب وان استتر في
الصحراء اراحته جاز وكذلك
بذيله وأن يتقى الجلوس في
محدث الناس وأن لا يبول
في الماء الراكد

(تحت الشجرة المثمرة) أولاً لاجتماع الناس تحت ظلال الأشجار لاسيما في الصيف وكلما كانت الشجرة قريبة من الطرق المسلوكة كان النسي آكد وثانياً لاجتماع يقصدها الناس لجني ثمارها والارتفاع بها فيكون سبباً لاذى بل هو من الملاعن وفي معنى البول الغائط وهو أشد (و) التاسع أن لا يبول (في الحجرة) بضم الجيم وسكون الحاء المهملة وهو الكوة من الأرض إذا لاقاه برأس الذئب واختلف إذا بعد عنه فوصل بوله إليه فذكره خيفة من حشرات تنبعث عليه منه وقيل يباح لبعده عن الحشرات أن كانت فيها وقيل إنما نهى عن البول في الحجرة لكونها مساكن للجن لما أخرجه أبو داود والنسائي من حديث عبد الله بن سرجس أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يبال في الحجر قالوا اقتادة ما يكره من البول في الحجر قال كان يقال إنما مساكن الجن وقد ثبت أن سعد بن معاذ رضي الله عنه أو غيره كان في سفر فبال في كوة فقتله الجن وأشد نحن قتلنا سيد الخرج والقصة مشهورة (و) العاشر (أن يتقى) في بوله (الموضع الصلب) لئلا يرد عليه (و) الحادي عشر أن يتقى (مهاب الرياح في البول) خاصة (استنزاها من رشاشه) ولما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه قال ابن الحاج في المدخل ويلحق به النهي عن البول في المراحيض التي تبني في الربوعات بالديار المصرية لأنهم يعملون السراب منسجماً والمراحيض كلها مننذة إليه فيتسع فيه الهواء لانه يدخل إليه من بعض المراحيض ويخرج من الأخرى فالذي يخرج منها هو موضع مهاب الرياح من يبول فيه يرجع إلى يده وثوبه فينبغي أن يمنع ومن اضطر إلى ذلك ينبغي أن يبول في وعاء ثم يفرغه في المرحاض فيسلم من نجاسة وهذا بين (و) الثاني عشر (أن يتكى في جلوسه على الرجل اليسرى) ويقوم عرقوب رجله اليمنى مع التوكي على ركبته اليسرى فان هذه الصفات أسرع لخروج الحدث وقد روى سراقه بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال علمنا إذا أتينا الخلاه أن نتوكأ على اليسرى (و) الثالث عشر (أن كان في بنية يقدم الرجل اليسرى في الدخول واليه في الخروج) على العكس من دخول المسجد والخروج منه ولا يعتبر ذلك في الصحراء قال الرافي اختلف فيه كلام الأصحاب والذي في الوسيط يقتضي الاختصاص بالبنين لكن الأكثر على أنه لا يختص (و) الرابع عشر (أن لا يبول قائماً كما قالت عائشة رضي الله عنها من حدثكم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبول قائماً فلا تصدقوه) قال العراقي أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه قال الترمذي هو أحسن شيء في هذا الباب وأصح اه أي لم يكن موافقاً على ذلك بل كان يتنق منه أحياناً ولم تطلع عليه عائشة رضي الله عنها ولذا أنكرت (وقال عمر رضي الله عنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائماً فقال يا عمر لا تبال قائماً) قال العراقي أخرجه ابن ماجه بأسناد ضعيف ورواه ابن حبان من حديث ابن عمر ليس فيه ذكر عمر اه (وفيه) أي في البول قائماً (رخصة) وجواز على المشهور إذا كان في موضع لا يمكن الاطلاع عليه وكان الموضع رخوا فانه يتشفي به من وجع الصلب (اذ روى حذيفة) بن اليمان رضي الله عنه (أنه صلى الله عليه وسلم بال قائماً قائمته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه) قال العراقي متفق عليه اه قلت أخرجه الستة بلفظ أتى سباطة قوم فبال قائماً ثم دعا بماء فمسح على خفيه قال أبو داود قال مسدد قال فذهبت أتبعه فدعاني حتى كنت عند عقبه (و) الخامس عشر (أن لا يبول في المغتسل) هو الموضع الذي يغتسل فيه (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عامة الوسواس منه) قال العراقي أخرجه أصحاب السنن من حديث عبد الله بن مغفل قال الترمذي غريب قلت واسناده صحيح اه قلت ولفظهم لا يبولن أحدكم في مستحمة ثم يغتسل فيه فان عامة الوسواس منه وأخرجه أحمد إلا أنه قال ثم يتوضأ فيه وأخرج أبو داود والنسائي من حديث جابر بن عبد الرحمن الجعفي قال لقيت رجلاً صاحب النبي صلى الله عليه وسلم قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يمشط أحدنا كل يوم أو يبول في مغتسله (قال ابن المبارك) هو الامام عبدالله بن المبارك بن واضح الحنظلي

ولا تجت الشجرة المثمرة ولا في الحجر وأن يتقى الموضع الصلب ومهاب الرياح في البول استنزاها من رشاشه وأن يتكى في جلوسه على الرجل اليسرى وأن كان في بنية يقدم الرجل اليسرى في الدخول واليه في الخروج ولا يبول قائماً قالت عائشة رضي الله عنه من حدثكم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول قائماً فلا تصدقوه وقال عمر رضي الله عنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائماً فقال يا عمر لا تبال قائماً قال عمر فبال قائماً بعد وفيه رخصة اذ روى حذيفة رضي الله عنه أنه عليه السلام بال قائماً قائمته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه ولا يبول في المغتسل قال صلى الله عليه وسلم عامة الوسواس منه وقال ابن المبارك قدوس في البول في المغتسل إذا جرى الماء عليه ذكره الترمذي وقال عليه السلام لا يبولن أحدكم في مستحمة ثم يتوضأ فيه فان عامة الوسواس منه وقال ابن المبارك

تقدمت ترجمته (ان كان الماء جارياً فلا بأس به) وبه قال أبو حنيفة وبص العوارف يوسع في البول في المستحجم اذا جرى فيه الماء اه أي فهو مقيد في المستحجم كما يظهر ذلك بالتأمل (و) السادس عشر (أن لا يستحب) معه عند توجهه الى الغائط أو البول (شيأ) كالخاتم والدرهم (عليه اسم الله عز وجل و) اسم (رسوله صلى الله عليه وسلم) احتراماً وان كان خاتمه عليه شيء من ذلك ولم يجد بداً من ترعه قلبه فوضه الى باطن الكف ويقبض عليه وكذلك التماسم والرقى اذا كان عليها غلاف ثقيل من حديد أو نحاس أو غير ذلك فلا بأس به ثم رأيت الراقي قال ومنها أن لا يستحب شيئاً عليه اسم الله تعالى كالخاتم والدرهم التي عليها اسم الله تعالى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتمه لانه كان عليه محمد رسول الله والحق باسم الله تعالى اسم رسول الله صلى الله عليه وسلم تعظيماً وتوقيراً قال وكذلك يجتز من استحباب ما عليه شيء من القرآن وهل يختص هذا الادب بالنبين أم يعم النبيين والصحابة فيه اختلاف للاصحاب ورأيت للصيرمي انه اذا كان على فص الخاتم ذكر الله تعالى قلعه قبل دخول الخلاء أو ضم كفه عليه فيخبر بينهما وكلام غيره يشعر انه لا بد من التزع نعم قبل انه لو غفل عن التزع حتى اشتغل بقضاء الحاجة ضم كفه عليه حتى لا يظهر (و) السابع عشر (أن لا يدخل بيت الماء) أي المستحجم أو المرحاض (حاصر الرأس) أي كاشفه فلا يدخل الامغطيارأسه وكذلك عند الجماع (و) الثامن عشر (أن يقول) بالتعوذ (الوارد) (عند الدخول) أي عند اذنته (بسم الله أعوذ بالله من الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم) وفي المدخل لابن الحاج أعوذ بالله من الخبيث والخبيثات الرجس الشيطان الرجيم وأخرج الجماعة من حديث أنس كان اذا دخل الخلاء قال اللهم اني أعوذ بك من الخبيث والخبيثات هذا فقط جاد بن زيد ولفظ عبد الوارث بن سعيد أعوذ بالله والباقي سواء وأخرج أصحاب السنن الاربعة من حديث زيد بن أرقم رفعه ان هذه الحشوش محتضرة فاذا أتى أحدكم الخلاء فليقل أعوذ بالله من الخبيث والخبيثات وقال الترمذي حديث أنس أصح وحديث زيد بن أرقم في اسناده اضطراب قلت قول المصنف عند الدخول لم أر العندية في واحد من الصحيحين وإنما علق البخاري للارادة والذي اتفقا عليه بلفظ كان اذا دخل وفي رواية هشيم عند مسلم الكتيّف بدل الخلاء وأخرجه البيهقي من طريق مسدد بلفظ اذا أراد دخول الخلاء وأما قوله بسم الله فأخرجه الطبراني في الدعاء من حديث قتادة عن أنس رفعه أن هذه الحشوش محتضرة فاذا دخل أحدكم الخلاء فليقل بسم الله اللهم اني أعوذ بك من الخبيث والخبيثات وأخرجه الدارقطني في الافراد وقال تفرد به عدي بن أبي عمارة عن قتادة وقال الطبراني لم يقل فيه بسم الله الا عدي عن قتادة وأخرج ابن ماجه من حديث علي رفعه ستر ما بين الجن وعورات بني آدم أن يقول اذا دخل الكتيّف بسم الله وأما بقية الزيادات التي في سياق المصنف فأخرج الطبراني في الدعاء من حديث ابن عمر وأنس رفعه ان كان اذا دخل الخلاء قال اللهم اني أعوذ بك من الرجس الرجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وأخرج ابن السنن حديث أنس مثله وأخرجه أبو نعيم كذلك الا انه زاد في أوله بسم الله وهذه الرواية أقرب ما يكون الى سياق المصنف وكذلك ما رواه الطبراني في الدعاء من حديث أبي أمامة رفعه لا يجزئ أحدكم اذا دخل مرفقه أن يقول اللهم اني أعوذ بك من الرجس الرجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وقد أخرجه ابن ماجه أيضاً (و) التاسع عشر أن يقول (عند الخروج) من قضاء الحاجة (الحمد لله الذي أذهب عني ما يؤذيني وأبقى علي ما ينفعني ويكون ذلك خارجاً عن بيت الماء في موضع الحاجة) وهذه الزيادة وجدت في بعض النسخ وسقطت من أكثرها والدعاء المذكور أخرجه الطبراني في الدعاء من طريق سلمة بن دهرام عن طاوس رفعه فذكر حديثاً في أدب الخلاء وفيه ثم لقل اذا خرج الحمد لله الذي الخ مثل سياق المصنف قال الطبراني لم نجد من وصل هذا الحديث قال الحافظ وفيه مع ارساله ضعف وأخرج الاربعة من حديث عائشة رفعه كان اذا خرج من الغائط قال غفرانك

ان كان الماء جارياً فلا بأس
به ولا يستحب شيئاً عليه
اسم الله تعالى أو رسول الله صلى
الله عليه وسلم ولا يدخل
بيت الماء حاصر الرأس وأن
يقول عند الدخول بسم
الله أعوذ بالله من الرجس
الرجس الخبيث الخبيث
الشيطان الرجيم وعند
الخروج الحمد لله الذي
أذهب عني ما يؤذيني وأبقى
علي ما ينفعني ويكون ذلك
خارجاً عن بيت الماء

وقال الترمذي غريب حسن اه وفي الباب حديث أبي ذر كان صلى الله عليه وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي اذهب عني الاذى وعافاني وحديث أنس بن مالك مثله وفي لفظ الحمد لله الذي أحسن الى في أوله وآخره وحديث ابن عمر رفعه كان اذا خرج قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى في قوته وأذهب عني أذاه وأخرج ابن أبي الدنيا في كتاب الشكر والحرائط في باب فضيلة الشكر من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نوحا عليه السلام لم يغم عن خلاءه قط الا قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى منفعتي في جسدي وأخرج عني أذاه (و) العشرون (أن بعد الحجر) أي يهينه للاستنجاء (قبل الجلوس) في المراض وكذلك الماء لمن جمع بينهما وقد وردت في الملائكة الثلاث وأعدوا النبل وهي أحجار الاستنجاء والمعنى من خوف الانتشار لو طلمها بعد قضاء الحاجة (و) الحادي والعشرون (أن لا يستنجى بالماء في موضع) قضاء (الحاجة) لئلا ينطأ عليه شيء من النجاسة وهذا اذا كان الموضع المعد للغائط قريبا ولا مسالكه فأما المراحيض التي تبني الآن بالديار المصرية وغيرها فيباح ذلك لأن فيه حرجا ومشقة ثم رأيت النووي نبه على ذلك في تحقيق المنهاج فقال هذا في غير الاخيلة المتخذة لذلك أما الاخيلة فلا ينقل فيها الماء لانه لا يناله رشاش (و) الثاني والعشرون (أن يستبرئ من البول) خاصة ويتفقد نفسه فيه فيعمل على عادته (بالتمتع) والذهب والمجنى والقعود والقيام ولي التمسك الجني على اليسرى والنظ الى وراء (والنظر) أي نزل الذكر (ثلاثا) وذلك برفق (وامرأ البند) أي بعض أصابعه كما عند الرافي (على أسفل القضيب) ويدلكه لاخراج ما هنالك من البقايا قال ابن الحاج في المدخل رب شخص يحصل له التنظيف عند انقطاع البول عنه وأخر لا يحصل له ذلك الا بعد أن يقوم ويقعد وذلك راجع الى اختلاف أحوال الناس في أمر جنسهم وفي ما حكمهم وفي اختلاف الأزمنة عليهم فقد يتغير حاله بحسب اختلاف الامر عليه وهو يعهد من نفسه عادة فيعمل عليها فيخاف عليه أن يصلي بالنجاسة أو يتوسوس في طهارته فيكون يعمل على ما يظهر له في كل وقت من حال مزاجه وغذائه وزمانه فليس الشئ كالشباب وليس من أكل البطيخ كمن أكل الجبن وليس الحر كالبرد اه (ولا يكثر التمسك في الاستبراء فيوسوس) أي يقع نفسه في الوسوسة هل طهر المحل أم لا (ويشق عليه الامر) خصوصا في المواضع الباردة (و) اذ ابلى أحد بذلك فعلاجه أن (ما يحس به من بلل) ونداوة في المحل (فليقدر) في نفسه (انه بقية الماء) الذي استنجى به فيزول عنه الوسواس (فان كان يؤذيه ذلك) ولم يندفع عنه (فليرش الماء عليه) أي على الفرج وينفضه (حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله أعنى رش الماء) قال العراقي رش الماء بعد الوضوء وهو الانتضاح أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث عفيان بن الحكم الثقفي أو الحكم بن سفيان وهو مضارب كما قال الترمذي وابن عبد البر اه وفي القوت وقد يكون ما يظهر من البذاذة بعد غسل الذكر بالماء ان ذلك من مرجع الماء يتردد في الاحليل لضيق المسالك وتلاحم انضمامه عليه فان خشى الوسواس فليضع على فرجه بالماء بعد وضوئه وهو أن يأخذ كفًا من ماء فيرشه عليه فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شبه فقهاء المدينة المذكور بالضرع وقال بعضهم انه لا يزال يخرج منه الشئ بعد الشئ مادامت تدمه وقيل اذا وقع الماء على الذكر انقطع البول (وقد كان أخفهم استبراء) وأقلهم استعمالا للماء (أفقههم) عندهم هكذا في القوت زاد المصنف (فتدل الوسوسة فيه على قلة الفقه) في الدين (وفي حديث سلمان رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ حتى الخراءة أمرنا أن لا نستنجى بعظم ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة ببول ولا غائط) قال العراقي أخرجه مسلم وقد تقدم في قواعد العقائد اه قلت وأخرجه الاربعة في السنن بلفظ قبله قد علمكم نبيكم كل شئ حتى الخراءة قال أجل نهانا فساوقوه وفي سبب افهم زيادة على ما أورده المصنف هنا (وقال رجل لبعض

وان بعد النبل قبل الجلوس وأن لا يستنجى بالماء في موضع الحاجة وأن يستبرئ من البول بالتمتع والنسر ثلاثا وامرأ البند على أسفل القضيب ولا يكثر التمسك في الاستبراء فيتوسوس ويشق عليه الامر وما يحس به من بلل فليقدر أنه بقية الماء فان كان يؤذيه ذلك فليرش عليه الماء حتى يقوى في نفسه لا ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أنه صلى الله عليه وسلم فعله أعنى رش الماء وقد كان أخفهم استبراء أفقههم فتدل الوسوسة فيه على قلة الفقه وفي حديث سلمان رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ حتى الخراءة أمرنا أن لا نستنجى بعظم ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول وقال رجل لبعض

الصحابه) هكذا في سائر نسخ الكتاب ونص القوت لبعض أصحابه (من الاعراب) وهو الصحيح وما في نسخ الاحياء تحريف (وقد خاصمه) فقال (لا أحسبك تحسن الخراة فقال بلي وأبيك اني) بها (لحاذق) أي عارف فطن قال فصفها لي قال (أبعد الانثر) أي أبعد عن الناس حتى يخفى أثرى (وأعد المدر) أي أهبطه للاستنجاء قبل الجلوس لقضاء الحاجة) واستقبل الشيخ واستدبر الرج) أي أجعل الشيخ سائرا من قدامي وأجعل الرج من ورائي لا يطير الرشاش (واقعي اقعاء القاني وأجفل أجفال النعام) ونص عوارف المعارف قال رجل من بعض الصحابة لرجل من الاعراب وفيه قال أبعد عن البشر وأعد المدر والباقي سواء قال صاحب القوت (الشيخ) بالكسر (نبت طيب الرائحة) وليس في القوت الرائحة وإنما فيه نبت طيب يكون (بالبادية) أي غير مستزرع (والاقعاء ههنا) ونص القوت في هذا الموضوع (أن يستوفز على صدوره قدميه) أي يتعد منتصبا غير مطمئن وفي قوله ههنا إشارة إلى أن الاقعاء له معان لكنها لا تناسب في الاستنجاء يقال أفعى اذا ألصق أليته بالارض ونصب ساقيه ووضع يديه على الارض كما يقعي الكلب وفي الصحاح للجوهري بعد قوله ونصب ساقيه ويتسائد الى ظهره وقال ابن القطاع أفعى الكلب جالس على أليته ونصب فخذه وأفعى الرجل جلس تلك الجلسة (والاجفال أن يرفع عجزه) وفي القوت عجزته وفي بعض نسخ الكتاب وأجفل أجفل النعام وهو صحيح أيضا يقال جفالت النعامة اذا نثت وشردت وأجفل القوم أسرعوا في الهرب (ومن الرخصة أن يبول الانسان قريبا من صاحبه مستتراعنه فعلى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مع شدة حيائه ليستن الناس به) وفي نسخة ليسن لأنه من وعبرة القوت فأما من أراد أن يبول قريبا من صاحبه بحيث يراه أو يحسه فلا بأس بذلك فانها رخصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع الحياء منها بفعله لأنه عليه السلام كان أشد الناس حياء وقد كان مع ذلك يبول الى جنبه صاحبه ليستن التوسعة في ذلك قلت وتقدم قريبا في حديث حذيفة عند أبي داود فذهبت أتباعه فدعاني حتى كنت عند عقبه وقال العرائي هو متفق عليه من حديث حذيفة اه قلت بل هو عند الستة كما تقدمت الإشارة اليه * (تنبيه) * قد ذكر النووي في تحقيق المنهاج آدابا أخرى لم يشر لها المصنف وكذلك ابن الحاج في المدخل وقد أكثر منها حتى أوصلها الى ستين وقد أشير الى بعضها لان بعضها منها قد ذكره المصنف في الذي يليه فأغنا عن ذكره قال النووي يكره استقبال بيت المقدس واستدباره يبول أو غائط ولا يحرم ويكره أن يذكر الله تعالى أين تكلم بشئ قبل خروجه الاضرورة فان عطس حمد الله تعالى بقباه ولا يحرك لسانه وكذا في حال الجساع ويكره البول في قارعة الطريق وعند القبور ويحرم البول على القبور في المسجد ولو بال في اناء في المسجد فهو حرام على الامم ويستحب أن لا يرى الى ما يخرج منه ولا الى فرجه ولا الى السماء ولا يعبت بيده ويكره اطالة القعود على الخلاء ويستحب أن يبول في مكان لين لا يرتد عليه بوله فيه اه وقال ابن الحاج في المدخل وأن لا يقعد حتى يلتفت يمينا وشمالا واذا قعد لا يلتفت يمينا ولا شمالا ولا بأس أن يستعبد عند الارتباع ويجب أن يتكلم اذا اضطر الى ذلك من أمر يقع مثل حريق أو أعمى يقع أو دابة أو ما أشبه ذلك وأن لا يسلم على أحد ولا يسلم عليه أحد فان سلم عليه أحد فلا يرد عليه ويكره أن يبول في المتحدر اذا كان هو من أسفل لان بوله يرجع اليه وان يفرج فخذه في القعود لا لا يطير عليه شئ من النجاسة لا يشعر بها وأن لا يتعوط تحت ظر حائط ولا على شاطئ نهر لان هذه المواضع لراحة الناس في الغالب اذا أراد أحد أن يستريح يطلب ظلا أو برد النهر للماء فيجد ما يجعل هنالك فيقول اللهم العن من فعل هذا وان يجنب البيع والكائس للاحترامها وانما هولاء يفعلوا ذلك في مساجدنا نهى عن سب الآلهة المدعوة من دوزن الله عز وجل لا يسبوا الله تعالى ويكره البول في الاواني النفيسة للسرف وكذا يمنع في أواني الذهب والفضة لتحريم اتخاذها واستعمالها ويكره في مخازن الغلة والدور المسلوكة التي خربت ولجذر أن يدخل أصبعه عند الاستنجاء في الثقب فانه من فعل

الصحابة من الاعراب وقد خاصمه لا أحسبك تحسن الخراة قال بلي وأبيك اني بها لحاذق أبعد الانثر وأعد المدر واستقبل الشيخ واستدبر الرج واقعي اقعاء القاني وأجفل أجفال النعام الشيخ نبت طيب الرائحة بالبادية واذا قعاء ههنا أن يستوفز على صدوره قدميه والاجفال أن يرفع عجزه ومن الرخصة أن يبول الانسان قريبا من صاحبه مستتراعنه فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مع شدة حيائه ليستن الناس بذلك

شرار الناس وهو منهي عنه وإذا قام ليستبرئ فلا يخرج بين الناس وذكره في يده وإن كان تحت ثوبه فإن ذلك مثله وشوه فكثيرا ما يفعل بعض الناس هذا وقد نهى عنه فان كانت له ضرورة في الاجتماع بالناس إذ ذاك فليجعل على فريجه خرقه يشدها عليه ثم يخرج للناس فإذا فرغ من ضرورته تنفاه اذ ذاك ويكره الاشتغال فيه أهو فيه من تنف ابط أو غيره لئلا يبطى في خروج الحدث والمقصود الاسراع في الخروج من ذلك المحل بذلك وردت السنة قال الامام أبو عبد الله القرشي إذا أراد الله بعبد خيرا سر عليه الطهارة وأن لا يستجمر بمحائطا مسجد حرمة ولا في حائط ملوك لغيره لانه تصرف في ملك الغير ولا في حائط وقف لانه تصرف فيه وهو في حوز من وقف عليه وذلك لا يجوز وهذا كله حرام باتفاق وكثيرا ما ينسأهل اليوم في هذه الاشياء سيما فيما سبل للوضوء فتجد الحيطان في غاية ما يمكن أن يكون من القذر لاجل استجمارهم فيها وذلك لا يجوز وأيضا في حائط ملكه لانه قد ينزل عليه المطر أو يصيبه بلل من الماء أو يلتصق هو أو غيره اليه فتصيبه النجاسة فيصلى بها ووجه آخر هو أن يكون في الحائط حيوان فيتأذى وقد رأيت ذلك عينا بعض الناس استجمر في حائط فسعته عقرب كانت هناك على رأس ذكره ورأى من ذلك شدة عذابه والله أعلم * (كيفية الاستنجاء) * لما كان الموحج الى الاستنجاء انما هو قضاء الحاجة قدم آدابه ثم شرع في بيان كيفية الاستنجاء * اعلم أن الاستنجاء استئعال من النجس والسبب لطلب أى طيب النجس ليزيله والنجس هو الاذى الباقي في فم أحد المخرجين وقيل السبب للسبب والازالة كالاستنجاب وقيل أصله الذهاب الى النجس وهو ما ارتفع من الارض كانوا يستترون بها اذا قعدوا للتخلى وبعد اتفاقهم على مشروعية الاستنجاء اختلفوا هل هو واجب أو سنة وبالأول قال الشافعي وأحمد لا مره صلى الله عليه وسلم بالاستنجاء بثلاثة أحجار وكل ما فيه تعدد يكون واجبا كوقوع السكب وقال مالك وأبو حنيفة والمزني من الشافعية هو سنة واحتجوا بحديث أبي هريرة عند أبي داود مر فوعا من استجمر فليوتر فن فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج وأجاب البيهقي بأن المراد فليوتر بعد الثلاث وود بأن الامر للاستنجاب وعنده الزيادة على الثلاث مع الانقاء بدعة وبدونه واجبة ثم اختلفوا في اشتراط العدد فقال الشافعي وأحمد يشترط لما روى أبو داود عن عروة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب أحدكم لحاجته فليستطب بثلاثة أحجار وقال أبو حنيفة ومالك وداود ليس بشرط بل يسل ما رواه البخاري من حديث ابن مسعود قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط فأمرني أن آتبه بثلاثة أحجار فوجدت حجرين ولم أجد الثالث فأنتسبه برثة فأخذ الحجرين وألقى الرثة وقال هذا ركس فاستدل الطحاوي بقوله وألقى الرثة على عدم اشتراط الثلاث وعمل بأنه لو كان مشروطا لطلب ثالثا وأوجب بأن في مسند أحمد في هذا الحديث بعد قوله هذا ركس اثني بحجر أو أنه عليه السلام اكتفى بطرف أحد الحجرين عن الثالث لان المقصود بالثلاثة أن يمسح بها ثلاث مسحات وذلك حاصل ولو بواحد له ثلاثة أحرف قال المصنف (ثم يستنجى مقعدته) كناية عن الدبر اذا كان بالجماد وجب أن يستوفي ثلاث مسحات اما باحرف حجر واحد وما في معناه أو باحجار فقوله (بثلاثة أحجار) ليس لتخصيص الحكم بها لان غير الحجر مشارك للحجر في تحصيل مقصود الاستنجاء ولعل ذكر الاحجار جرى لغلبتها والقسرة عليها في عامة الاما كن فقوله المذكور مسوقا على موافقة الخبر والا فالحكم غير مخصوص بالاحجار (فان أتى) الموضع بتلك الثلاثة الاحجار ونحوها (كفى) وقال مالك وأبو حنيفة اذا حصل الانقاء بمادون الثلاث كفى قال الرافعي ولا يحجبنا وجه موافقه حكاه أبو عبد الله الحنطلى وغيره (والا) أى اذا استوفى العدد لكنه لم ينق (استعمل رابعة) وجوبا حتى ينق فانه المقصود الاصل من شرع الاستنجاء (فان أتى كفى) والا استعمل خامسة فان الايتار مستحب قال عليه الصلاة والسلام من استجمر فليوتر (آخرجه البخاري في الصحيح من حديث أبي هريرة وهو رواية اسلم أيضا وعند مسلم أيضا من حديثه اذا استجمر أحدكم فليستجمر

* (كيفية الاستنجاء) *
ثم يستنجى مقعدته بثلاثة
أحجار فان أتى بها كفى
والاستعمل رابعة فان أتى
استعمل خامسا لان الانقاء
واجب والايتار مستحب
قال عليه السلام من
استجمر فليوتر

ونرا وقوله فليوترأى بثلاث أو خمس أو سبع أو غير ذلك والواجب الثلاث فإن حصل الانقضاء بها والا
وجب الزيادة كما تقدم واستحب الايتار أن حصل الانقضاء بشفع وحل ابن عمر الاستجمار هنا على استعمال
الجور فكان يتطلب وترا وجعا بينهما وحكاه ابن عبد البر عن مالك وعند أبي داود زيادة
في هذا الحديث وهو قوله من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج وأما كيفية الاستجماء فبان (بأخذ الحجر
يساره ويضعه على مقدم المقعدة قبل موضع النجاسة ويدها) هكذا في النسخ بتأنيث الضمير والصواب
وعده وفي بعض النسخ وعبرها من الامرار (بالمسح والادارة الى المؤخر) وعبرة القوت يأخذ الحجر
بشماله وعده على مقعدته من مقدمها مسحا الى مؤخر المقعدة ثم يرى به هناك (ويأخذ الثانية ويضعها
على المؤخر كذلك ويدها الى المقدمة) وعبرة فيبتدئ به من مؤخر المقعدة فيمسحها من مؤخرها الى
مقدمها ثم يرى به (ويأخذ الثالثة فيديرها حول المسربة ادارة) والمسربة كمقدمة تجري الغائط
ويخرجه سميت بذلك لانسراب الخارج منها فهي اسم للموضع وهكذا هو نص القوت وزاد عليه
المصنف فقال (وان عسرت الادارة ومسح من المقدمة او المؤخرة أجزاء) وقال الرافعي في شرح الوجيز
في كيفية الاستجماء وجهان أظهرهما وبه قال ابن أبي هريرة وأبو زيد المروزي انه يسح بكل حجر جميع
المحل بأن يضع واحدا على مقدم الصفحة اليمنى فيمسحها به الى مؤخرها ويديره الى الصفحة اليسرى
فيمسحها به من مؤخرها الى مقدمها فيرجع الى الموضع الذي بدأ منه ويضع الثاني على مقدمة الصفحة
اليسرى ويفعل به مثل ذلك ويسح بالثالث الصفحتين والمسربة ووجه ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال
فلا تستنج بثلاثة أحجار يقبل الواحد ويدير الواحد ويخلق بالثالث قلت قال ابن المقن هو غريب وقال
النووي في شرح المذهب ضعيف منكر لا أصل له قال وقول الرافعي انه ثابت غلط منه اه قال الرافعي
والثاني قال أبو اسحق ان حجرا للصفحة اليمنى وحجرا للصفحة اليسرى وحجرا للوسط قلت هذا المحكي عن
أبي اسحق تبسع فيه صاحب المذهب والذي حكاه الماوردي عن أبي اسحق أن يسح بالحجر الاول الصفحة
اليمنى من مقدمها الى مؤخرها ويسح بالثاني اليسرى من مؤخرها الى مقدمها ثم يسح بالثالث جميع المحل
اه ثم قال الرافعي وحكي في التهذيب وجهان ثالثا وهو انه يأخذ واحدا فيضعه على مقدم المسربة وليديره
الى مؤخرها ويضع الثاني على مؤخرها ويديره الى مقدمها ويخلق بالثالث كان المراد بالمسربة جميع
الموضع وعلى هذا الوجه يسح الحجر الاول والثاني جميع الموضع كأنه صفحة واحدة ويظف الحجر
الثالث على المنفذ وبهذا يفارق هذا الوجه الاول فانه على ذلك الوجه يظف الحجرين الاولين
ويسح بالثالث جميع الموضع قلت وهذا الوجه الثالث أقرب الى ما ذكره أصحابنا قال الفقيه أبو جعفر
الهندواني اذا كان الرجل في الشتاء يقبل بالاول ويدير بالثاني ويقبل بالثالث لان خصيته في الشتاء
غير متدليتين وذلك الفعل أبلغ واكان في الصيف يدير بالاول ويقبل بالثاني ويدير بالثالث لان خصيته
في الصيف متدليتان والمرأة تفعل في الاوقات كلها كالرجل في الشتاء لتلايتلوث فرجها كذا في شرح
النقاية للشمي وهكذا نقله شارح المختار وزاد أن المراد بالادبار الذهاب الى جانب الدبر والاقبال ضده
وانه علم ثم قال الرافعي وهذا الخلاف في الاستحقاق أم في الاولوية والاستحباب فيه وجهان عن الشيخ
أبي محمد أن الوجهين موضوعان على التنافي وصاحب الوجه الاول لا يجيز الثاني لان تخصيص كل حجر
لومنع مما يمنع رعاية العدد الواجب ولا يحصل في كل موضع الامسحة واحدة وصاحب الوجه الثاني لا يجيز
الاول للمعبر المصريح بالتخصيص ويقول العدد معتبر بالاضافة الى جملة الموضع دون كل جزء منه قلت
قال النووي وقيل يجوز العدول من الكيفية الثانية الى الاولى دون عكسه والله أعلم ثم قال الرافعي وقال
المهظم الخلاف في الاولوية والاستحباب لثبوت الروايتين جميعا وكل واحد منهما جائزا * (تبيينه) *
قول المصنف قبل موضع النجاسة فيه إشارة الى انه ينبغي أن يضع الحجر على موضع طاهر بالقرب من النجاسة

ويأخذ الحجر يساره ويضعه
على مقدم المقعدة قبل
موضع النجاسة وعبره
بالمسح والادارة الى المؤخر
ويأخذ الثاني ويضعه على
المؤخر كذلك وعبره الى
المقدمة ويأخذ الثالث
فيديره حول المسربة ادارة
فان عسرت الادارة ومسح
من المقدمة او المؤخر أجزاء

لانه لو وضعه على النجاسة لبقى شياً منها وانشرها وحينئذ يتعين الغسل بالماء ثم اذا انتهى الى النجاسة
أدار الحجر قليلاً قليلاً حتى يرفع كل جزء منه جزءاً من النجاسة ولو أمر من غيراً رآه ففيه وجهان أحدهما
لأن الجزء الثاني من المحل يلقى ما ينحس من الحجر والاستنجاء بالنجس لا يجوز وأظهرهم الله بجزئه لأن
الاقتصار على الحجر رخصة وتكاف الادارة تضييق باب الرخصة وقد يعبر عن هذا الخلاف بان الادارة هل
تجب أم لا والله أعلم (ثم) ان الرجل اذا كان يستنجي بالجماد في الغائط ما تقدم بيانه ياخذ الحجر بيسراه
ويعمس به الموضع ولا يستعين باليمنى وفي البول (ياخذ حجراً كبيراً بيمينه) يمسك (القضيب) أي الذكراً
(بيساره) ويعمس الحجر بقضيبه ويحرك اليسار) دون اليمين فلو حركهما جميعاً أو خص اليمين بالحركة
كان مستنجياً باليمين ومنهم من قال الاولى أن يأخذ الحجر بيساره والذكر بيمينه ويمر الحجر على الذكر لأن
الاستنجاء يقع بالحجر ومساكه باليسار أولى والاول أظهر وأشهر لأن مس الذكر باليمين مكروه وانما قيد
المصنف الحجر بالكبير لأن الصغير يحتاج الى ضبطه فيمسكه بين إبهامي الرجلين أو بين العقبين ويأخذ
ذكره بيساره ويعمس به عليه ولا يحتاج في هذه الصورة للاستعانة باليمين وان كان يستنجي بمس الحاجة الى
ضبطه كالصخرة العظيمة والجدار أخذ ذكره باليسار (في مسح ثلاثاً) أي ثلاث مرات (في ثلاثة مواضع
أو) يمسح (في ثلاثة أفعال أو) يمسح (في ثلاثة مواضع من جدار) غير ملوك لا حد ولا وقف لما تقدم
النقل عن ابن الحاج في النهي عنهما حتى ولا ملوكه خوفاً من تلوثه أو غيره اذا أصابه المطر قال الرافعي
وذكر بعضهم انه لا طريق للاحتراز عن هذه الكراهية الا الامساك بين العقبين والابهامين أما اذا
استعمل اليمين منه كان مرتكباً للنهي كيف فعل اهـ (الى أن لا ترى الرطوبة) والندوة (في محل المسح)
ويعقبه الجفوف وكذلك اذا مده الى الأرض ومسح ثلاثاً وفي القوت ومن مد ذكره من موضع الخشعة
لم ينفعه لانه ربما كان في قصبة الاحليل ماء فيخرج بعد وضوئه ما كان فيه من الماء (فان حصل ذلك
بمرتين أي بالثالثة ووجب ذلك) أي مسح المرة الثالثة وجوباً (ان أراد الاقتصار على الحجر) دون اتباعه
الماء (وان حصل بالربعة استحب الخامسة للايتار) لقوله صلى الله عليه وسلم من استجمر فليوتر (ثم ينقل
من ذلك الموضع الى موضع آخر ويستنجي بالماء) تحرراً عن عود الرشاش اليه اذا أصاب الماء النجاسة أي
فاذا كان يستنجي بالحجر فلا يقوم عن الموضع كيلاً تنتشر النجاسة وقد تقدم عن النووي أن هذا في غير
الاخلية المعدة لذلك أما الاخلية فلا ينتقل فيها للمشقة ولانه لا يناله رشاش (بأن يفيضه) أي يصب
الماء (باليمنى على محل النجوى) وهو الاذى الكائن على فم المخرج (و بذلك باليسرى) مبتدئاً بالوسطى
ثم بالسبحة والخنصر دل كائناً (حتى لا يبقى أثر) منه (يدركه الكف بحس للمس) والمراد بالكف هنا
الاصابع وصورة الاستنجاء بالماء عند أصحابنا أن يبدأ بغسل قبله أولاً ثم يغسل ذبزه بطون الخنصر
والبنصر والوسطى لابرزها احترازاً عن الاستمتاع بالاصابع حتى ينقطع الاثر ويعرف انقطاعه
بالخشونة في اللبس وعدم الرائحة وفي الفتاوى الظاهرية يصعد بطن الوسطى فيغسل ملاقيها ثم البنصر
كذلك ثم الخنصر ثم السبابة حتى يغلب على ظنه الدهارة ولا يقدر ذلك بعدد لان النجاسة مرسية الارتفاع
الوسوسة فيقدر بالثلاث ويقع بالسبع والمرأة تصعد البنصر والوسطى جميعاً معاً ثم تفعل بعد ذلك كما
يفعل الرجل على ما وصفنا لانها لو بدأت بأصبع واحدة كالرجل عسى يقع أصبعها في موضعها فيجب عليها
الغسل وهي لا تشعر به (ويترك الاستقصاء) أي طاب المبالغة (فيه بالتعرض للباطن) أي لمباطن
من النجاسة (فان ذلك منبسط لوسواس) ومن تعمقهم فيه ما أخبرني رجل من أهل الروم أن رجلين من
فضلائهم تنازعا فقال أحدهما للثاني أنت لا تحسن الاستنجاء فقال الثاني بلى أحسن فيه فأمر بفرسين
عربيين بعد أن زبطا على متونهما قطعة ثوب أبيض وركب كل منهما واحداً بلا حائل أزار فرجيه مشواراً
فوجد أحدهما قد ظهر منه أثر على ذلك الثوب ولا يخفى ان ذلك كله من المبالغات التي لم يكن يعرفها

ثم يأخذ حجراً كبيراً بيمينه
والقضيب بيساره ويعمس
الحجر بقضيبه ويحرك
اليسار فيمسح ثلاثاً في ثلاثة
مواضع أو في ثلاثة أفعال
أو في ثلاثة مواضع من
جدار الى أن لا يرى الرطوبة
في محل المسح فان حصل
ذلك بمرتين أي بالثالثة
ووجب ذلك ان أراد
الاقتصار على الحجر وان
حصل بالربعة استحب
الخامسة للايتار ثم ينقل
من ذلك الموضع الى موضع
آخر ويستنجي بالماء بان
يغلبه باليمنى على محل
النجوى وذلك باليسرى حتى
لا يبقى أثر يدركه الكف
بحس اللبس ويترك
الاستقصاء فيه بالتعرض
للباطن فان ذلك منبسط
الوسواس

الساف ثم ان الرجل قد يختلف حاله من جهة الطعام والمشرب فلا يكون هذا وأمثاله مما يستدل به على أدب من آداب الاستنجاء واليه أشار المصنف بقوله (وليعلم أن كل ما يصل اليه الماء فهو باطن) عن العين (ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تبرز) أي ما لم تظهر الى الخارج (وكل ما هو ظاهر) ويحسه البصر (وثبت له حكم النجاسة فحد طهوره أن يصل الماء اليه) بالامرار (فيزيله) حتى يتيقن الطهارة (ولامعنى للوسواس) فيه (ويقول بعد الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من النفاق وحصن فرجي من الفواحش) وانما خص النفاق بالقاب لكونه موضعه والفواحش جمع فاحشة وكل شيء جاوز الحد فهو فاحش والمراد هنا الزنا المناسبة الفرج وانما جمعه نظرا الى أنواعه ثم ان هذا الدعاء لم أجده هكذا الا في القوت ونصه فيقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من الشك والنفاق وحصن فرجي من الفواحش اه وقد روى عن علي رضي الله عنه دعاء الاستنجاء من طريق أربعة ضعيفة الاولى من طريق خارجة بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن علي قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثواب الوضوء فقال الحديث وفيه واذا غسلت فرجك فقل اللهم حصن فرجي واجعاني من الذين اذا أعطيتهم شكر واذا ابتليتهم صبروا أخرجه أبو القاسم بن منده في كتاب الوضوء والمستغفرى في الدعوات والديلمي في مسند الفردوس لكن الحسن عن علي منقطع وخارجه بن مصعب تركه الجمهور والثانية من طريق أحمد بن مصعب عن جبيب بن أبي حبيب عن أبي النخعي عن علي فذكر نحوه وفيه بعض زيادات أخرجه المستغفرى أيضا وأحمد بن مصعب حافظ لكنه انهم بوضع الحديث والثالثة من طريق أبي جعفر المرادى عن محمد بن الحنفية قال دخلت على والدي علي بن أبي طالب رضي الله عنه واذا عن يمينه اناء من ماء فسمي ثم سكب علي يده اليسرى ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجي واستر عورتى ولا تشمت بي عدوى الحديث أخرجه أبو القاسم بن عساكر في أماليه وفي سنده أصرم بن حوشب وقد وصف بأنه كان يضع الحديث والرابعة من طريق جعفر الصادق عن آبائه أخرجه الحرث بن أبي أسامة في مسنده قال الحافظ في تخريج أحاديث الأذكار وفي سنده حماد بن عمرو والنسبي وقد وصف أيضا بأنه كان يضع الحديث قال ولم يحضر في سياق لفظه الآن والله أعلم (وبذلك يده) بعد الفراغ من الاستنجاء (بحائط) أي جدار ان كان في البنيان (أو بالارض) ان كان بالصحراء (ازالة للرائحة ان بقيت) وقد علقه أبو داود في سنده عليه بابا فقال باب الرجل يده بالارض اذا استنجى وأخرج فيه من حديث أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أتى الخلاء أتيت به ماء في ثور أو ركوة فاستنجى ثم مسح يده على الارض ثم أتيت به اناء آخر فوضأ وأخرجه ابن ماجه أيضا وقال النووي ويستحب أن يبدأ المستنجى بالماء بقبله وبذلك يده بعد غسل الدبر وينفض فرجه أو يمرأ يله بعد الاستنجاء دفعا للوسواس ويعتمد على أصبعه الوسطى في غسل الدبر ويستعمل من الماء ما يغلب على الظن زوال النجاسة به ولا يتعرض للباطن ولو غلب على ظنه زوال النجاسة ثم شمس من يده ويحها فهل يدل على بقاء النجاسة في المحل كما هي في اليد أم لا وجهان أحدهما لا والله أعلم (والجمع بين الماء والحجر) أو ما في معناه (مستحب) وفي شرح الرافعي أفضل وفي كتب أصحابنا غسل المحل بعد التنقية بنحو الحجر أدب (فقد ورد انه لما نزل قوله عز وجل فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين) أخرجه البزار في مسنده من حديث ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ماهذه الطهارة التي أثنى الله بها عليكم قالوا) انا نتبع الحجارة الماء أي (نجمع بين الماء والحجر) وسنده ضعيف كما قاله العراقي وابن الملقن وقال العراقي ورواه ابن حبان والحاكم وصححه من حديث أبي أيوب وجابر وأنس في الاستنجاء بالماء ليس فيه ذكر الحجر اه قلت وأخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه من حديث أبي هريرة رفعه قال نزلت هذه الآية في أهل قباء فيه رجال يحبون أن يتطهروا قال كانوا يستنجون بالماء فنزلت فيهم هذه الآية وقال الترمذى

وليعلم أن كل ما يصل اليه الماء فهو باطن ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تظهر وكل ما هو ظاهر وثبت له حكم النجاسة فحد طهوره أن يصل الماء اليه فيزيله ولا معنى للوسواس ويقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من النفاق وحصن فرجي من الفواحش ويدل ذلك به بحائط أو بالارض ازالة للرائحة ان بقيت والجمع بين الماء والحجر مستحب فقد روى أنه لما نزل قوله تعالى فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ماهذه الطهارة التي أثنى الله بها عليكم قالوا كانوا يستنجون بالماء والحجر

حديث غريب وقال العراقي وابن الملقن وفي ذلك رد على قول النووي تبعا لابن الصلاح ان لو ارد في جمع أهل قباء بين الماء والاحجار لأصل له في كتب الحديث وانما قاله أصحابنا وغيرهم في كتب الفقه والتفسير اه وقال الرافي وفيه من طريق المعنى أن العين تزول بالجر والائر بالماء فلا يحتاج الى تخامرة عن النجاسة وهي محبوبة فان اقتصر على أحدهما فالماء أولى لانه يزول العين والائر والجر لا يزول الا العين اه قال القسطلاني والذي اتفق عليه جمهور السلف والخلف أن الجمع بين الماء والجر أفضل فيقدم الحجر لتخف النجاسة وتقل مباشرتها بيده ثم يستعمل الماء وسواء فيه الغائط والبول كما قاله ابن سرة وسليم الرازي وكلام القفال الشافعي في محاسن الشريعة يقتضي تخصيصه بالغائط * (تنبيه) * ومنهم من كره الاستنجاء بالماء ونفي وقوعه عن النبي صلى الله عليه وسلم متمسكين بما رواه ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال اذا لازال في يدي نتن وعن نافع عن ابن عمر انه كان لا يستنجي بالماء وعن الزهري قال ما كنا فعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء ونقل ابن التين عن مالك انه أنكر أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم استنجي بالماء وعن ابن حبيب انه منع من الاستنجاء بالماء لانه مطعوم وقال بعضهم لا يجوز الاستنجاء بالاحجار مع وجود الماء والسنة قاضية عليهم استعمال النبي صلى الله عليه وسلم الاحجار وأبو هريرة معه ومعه أداة من ماء أخرجه البخاري والاسمعيلى من طريق شعبة عن عطاء بن أبي ميثون عن أنس وعند مسلم نخرج علينا وقد استنجي بالماء وعند ابن خزيمة في صحيحه من حديث جرير بن وظيفه فأتيته بماء فاستنجي به اوفى صحيح ابن حبان من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط الا من ماء والله أعلم * (تنبيه) * آخر قد تقدم أن الجمع بينهما ما أدب وقال الشافعي في شرح النجاسة وقيل هو سنة في زماننا لما روى التميمي في سنته وابن أبي شيبة في المصنف عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه قال من كان قبلكم كانوا يهرون بعرا وأنتم تملطون ناطا فاتبعوا الحجارة الماء اه قلت وأخرج الترمذي من حديث عائشة انهم قالوا من أرز واجكن أن يغسلن أثر الغائط والبول فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعله * (فصل) * لم يشتر المصنف هنا الى كل ما يستنجي عنه وقد أوردته في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز ونحن نذكر خلاصته من تقرير الرافي قال الخارج من البسطن اماريح فلا يستنجاء منه أو عين فان وجب بخروجها الطهارة الكبرى كالمني والحيض فيجب الغسل ولا يمكن الاقتصار على الحجر قلت قال النووي صرح صاحب الحاوي وغيره بجواز الاستنجاء بالجر من دم الحيض وفأذنه فيمن انقطع حيضها واستنجت بالجر ثم تيممت لسفر أو مرض صلت ولا إعادة اه ثم قال الرافي وان لم تجب به الطهارة الكبرى نظر ان لم تجب به الصغرى أيضا فان كان طاهرا فذلك وان كان نجسا كدم الفصد والجمامة فيزال كما يزال سائر النجاسات ولا مدخل للحجرف فيه وان وجبت به الطهارة الصغرى فان خرج من النجاسة التي تنفخ ويحكم بالتقاضي الطهارة بالخارج منها فيزال كسائر النجاسات الا بالجر فيه مدخل فيه وجوه ثلاثة وان خرج من السيلين نظر ان لم يكن ملونا كالدرود والحصاة التي لا رطوبة معها ففي وجوب الاستنجاء فيه قولان أحدهما لا يجب لا بالماء ولا بالجر لان المقصود من الاستنجاء إزالة النجاسة أو تخفيفها عن المحل فاذا لم يتلوث المحل ولم يتنجس فلا معنى للإزالة ولا للتخفيف والثاني يجب لانه لا يخلو عن رطوبة وان قلت ونخفيت وان كان ملونا فينظر ان كان نادرا كالدم والقيح ففيه قولان أحدهما يتعين إزالته بالماء رواه الربيع والثاني رواه المزني وحرولة وهو الصحيح انه يجوز الاقتصار فيه على الحجر نظر الى المخرج المعتاد فان خروج النجاسات منه على الانقسام الى الغالبة والنادرة مما يتكرر ويعسر البحث عنها والوقوف على كيفيةها فينط الحكم بالمخرج ومنهم من قطع بهذا وحمل ما رواه الربيع على ما اذا كان بين الاليتين لافى الداخل ومن جملة النجاسات النادرة الذي فيجب فيه هذا الاختلاف وحكى عن القفال تفصيل في النجاسات

النادرة وهو ان ما يخرج منها مشو با بالاعتد كفى الحجر فيه وان تمحض النادر فلا بد من الماء هذا في الخارج
النادر أما المعتاد فان لم يعد المخرج فليس به أحد الأمرين اما الزالة بالماء كسائر النجاسات واما التخفيف
بجماد وان عدا المخرج نظران لم ينتشر أكثر من القدر المعتاد فكذلك يتخير بين الأمرين وذلك القدر
من الانتشار يتعذر أو يتعسر الاحتراز عنه ونقل المزي أنه اذا عدا المخرج لا يجزئ فيه الا الماء فمنهم
من أثبتة قولا آخر وزعم أن الضرورة تختص بالمخرج ولا تسامح فيما عداه بالاقتصار على الانحار والاكترون
امتنعوا من اثباته قولا وانقسموا الى مغلط ومؤول وان انتشر أكثر من القدر المعتاد وهو أن يعدو
المخرج وما حواله فينظر ان لم يجاوز الغائط الاليتين ففي جواز الاقتصار فيه على الانحار قولان أحدهما
الجواز رواه الربيع واحتج الشافعي رضي الله عنه لهذا القول بان قال لم يزل في زمن رسول الله صلى الله
عليه وسلم رقعة البطون وكان أكثر أقواتهم الثمر وهو ما رقى البطن ومن رقى بطنه انتشر خلاؤه عن
الموضع وما حواله ومع ذلك أمروا بالاستجمار والثاني ذكره في القديم انه لا يجوز لانه انتشار لا يتم ولا
يغاب واذا اتفق وجب غسله كسائر النجاسات وفيه طريقان آخران أحدهما القطع بالقول الاول
رواه الشيخ أبو محمد والمسيودي والثانية القطع بالقول الثاني حكاهما كثيرون من الأئمة وأما البول
فالحشفة فيه بمثابة الاليتين في الغائط والأمر فيه على هذا الاختلاف وعن أبي اسحق المروزي انه اذا جاوز
البول الثقب لم يجز فيه الحجر قولا واحدا والخلاف والتفصيل في الغائط والفرق أن البول ينفع على
سبيل التزريق فيعد فيه الانتشار وان جاوز الغائط الاليتين والبول الحشفة تعينت الزالة بالماء كسائر
النجاسات لانه نادر جرم ولا فرق بين القدر المجاوز وغيره ومنهم من جعل ما لم يجاوز على الخلاف ثم حيث
يجوز الاقتصار على الحجر فذلك بشرط أن لا تنتقل النجاسة عن الموضع الذي أصابته عند الخروج فلو قام
وانضمت السناة عند الخطو وانتقلت النجاسة تعين الماء وبشرط أن لا يصيب موضع التجو نجاسة من خارج
حتى لو عاد اليه رشاشا أصاب الأرض تعين الماء وبشرط أن لا يحض الخارج عن الموضع فان جف تعين
الماء وحكي الرواية انه ان كان يقاعه الحجر يجزئ والا فلا واختار هذا الوجه والله أعلم

(فصل) وقال أصحابنا ان جاوز النجس المخرج أكثر من قدر الدرهم فواجب غسله لان ما على
المخرج انما اكتفى فيه بغير الغسل للضرورة والضرورة في المجاوز ولو جاوز المخرج قدر الدرهم فعند
أبي حنيفة وأبي يوسف لا يجب غسله وعند محمد يجب بقاء على أن المخرج كالظاهر وهو قول محمد أو
كالباطن وهو قولهما وفي القنية ولو أصاب المخرج نجاسة من غيره أكثر من قدر الدرهم فالصحيح انه
لا يظهر الا بالغسل ولو كانت المقعدة كبيرة وفيها نجاسة لم تجاوز المخرج وهي أكثر من قدر الدرهم فعن
الفقيه أبي بكر محمد بن الفضل لا تجزئه الانحار وعن أبي شجاع والطحاوي تجزئه والله أعلم *خاتمة الباب*
قال الرافعي لا فرق بين الخنثى المشكل وبين واضح الحال في الاستبراء من الغائط وأما في البول فليس
للمشكل أن يقتصر على الحجر اذا بال من مسامكه أو أحدهما لان كل واحد منهما اذا أفردناه بالنظر
احتمل أن يكون رائدا فسبيل النجاسة الخارجة منه سبيل دم الفصد والحجامة نعم يجيء في مسامكه
الخلاف في جواز الاقتصار على الحجر في الثقب المنفحة مع انفتاح المسلك اعتاد اذا قلنا ينتقض الطهارة
بالخارج منها وأما واضح الحال فالرجل مخير ان شاء اقتصر على الماء وان شاء استعمل الانحار أو ماقى
معناها وكذلك البكر لان البكارة تمنع من نزول البول في الثرج وأما الثيب فالغالب انهم اذا بالت تعدى
البول الى فرجها الذي هو مدخل الذكر ومخرج الولدان ثقبه البول فوقه فسبيل اليه فان تحققت ان الأمر
كذلك لم يجزها الا الماء وان لم يتحقق جازها الاقتصار على الحجر لان موضع خروج البول لا يختلف بالثيابة
والبكارة وانتشار البول الى غيره غير معلوم وحكي وجه انه لا يجوز لها الاقتصار على الحجر بحال ثم القدر
المعسول من الرجل ظاهر وهو من المرأة ما يظهر اذا جلست على القدمين وفيه وجه تغسل الثيب باطن

فرجها كما تخلل أصابع رجلها لانها صارت ظاهرة بالثيابة والله أعلم
 * (كيفية الوضوء) *

هو بضم الواو وفتحها مصدر وبفتحها فقط ما يتوضأ به مأخوذ من الوضأة وهي الحسن والنظافة وسرعا
 نظافة مخصوصة ففيه المعنى اللغوي لانه يحسن أعضاء الوضوء في الدنيا بالتنظيف وفي الآخرة بالتجمل
 حتى قيل الحكمة في غسل هذه الاعضاء هو هذا المعنى فان العبد اذا توجه لخدمة ملك يجب أن يجدد
 النظافة وأيسرها تنقية الاطراف التي تنكشف كثيرا ومتى أبصرت نية من الدرن نظيفة من الوسخ قبلها
 القلب واستحسنها العقل وقدم الوضوء على الغسل لان الله تعالى قدمه عليه فقال (اذا فرغ) العبد (من
 الاستنجاء) بالآداب التي ذكرت (اشغل بالوضوء) أي بمهماته (فلم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم خارجا
 من الغائط) وأصله المظمن من الارض الوسخ وكان الرجل منهم اذا أراد أن يقضى الحاجة أتى الى الغائط
 فقضى حاجته فقبل لكل من قضى حاجته قد أتى الغائط يكنى به عن العذرة وقد غوط وبال كذا في مختار
 الصحاح وقال المناوي كنى به عن العذرة كراهة لاسمه فصاح حقيقة عرفية (الوضوء) الوضوء الشرعي وهذا
 الحديث لم يتعرض له العراقي الا أن يكون المراد بالوضوء الاستنجاء وهو وان كان بعيدا ولكن يساعده
 ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 خرج من غائط قط الا من ماء الا انه لا يناسب المقام كما لا يخفى ورعا يخرج ما أخرجه أبو داود وابن ماجه
 من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام عمر خلفه بكوز من ماء فقال
 ما هذا يا عمر قال ماء وضأه قال ما أمرت كلما قلت ان أوضأ ولو فعلت لكانت سنة قال المنذري المرأة
 التي روت عن عائشة بجهولة (و) من آداب الوضوء (أن) الرجل (يتدلى بالسواك) أي يقدمه على أفعال
 الوضوء وهو بالتدليث عود الاراك والجمع سوك بالضم والاصل بضمين مثل كلب وكتب قال ابن دريد
 سكت الشيء أسوكه سوكا من باب قال اذا دلكنه ومنه اشتقاق السواك وهو أحسن من قول ابن فارس
 مأخوذ من تساوت الابل اذا اضطربت أعناقها من الهزال (فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ان
 أفواهكم طرق القرآن فليبوهها بالسواك) قال العراقي أخرجه أبو نعيم من حديث علي ورواه ابن ماجه
 موقوفا على علي وكلاهما ضعيف ورواه البزار مرفوعا واسناده جيد اه قلت وكذا أخرجه السجزي
 في الابانة من حديث علي مرفوعا ورواه أبو مسلم الكجي في السنن وأبو نعيم من حديث الوضين وفي
 اسناده مندل وهو ضعيف وقوله ورواه البزار الخ صرح به في شرح التقریب بلفظ ان العبد اذا
 تسوك ثم قام صلى قام الملك خلفه فيسمع لقراءته فيدئونه أو كلمة نحوها حتى يضع فاعلى فيه فما
 يخرج من فيه شيء الا صار في جوف الملك فطهروا أفواهكم للقرآن قال ورجاله رجال الصبح الآن فيه
 فضيل بن سليمان النخري وهو وان أخرجه البخاري ووثقه ابن حبان فقد ضعفه الجمهور فتأمل (فينبغي
 أن ينوي عند السواك تطهير فيه) أي فيه (لقراءة فاتحة) وذكر الله عز وجل في الصلاة (ولو قال لقراءة
 القرآن لكان شاملا للمذهبين أي انه باستعماله السواك لا يقتصر على نية ازالة الوسخ عن فيه بل ينوي
 بذلك ما ذكر حتى يثاب عليه (وقال صلى الله عليه وسلم صلاة في اثرسواك أفضل من خمس وسبعين صلاة
 من غير سواك) قال العراقي أخرجه أبو نعيم في كتاب السواك من حديث ابن عمر باسناد ضعيف ورواه
 أحمد والحاكم وصححه والبيهقي وضعفه من حديث عائشة بلفظ من سبعين صلاة اه قلت وكذا ابن
 زنجويه الا انه قال صلاة بسواك وأخرجه ابن عدي من رواية مسلمة بن علي الحشني عن سعيد بن مسنان
 الحصى عن أبي الزاهرية عن أبي هريرة رفعه بلفظ المصنف الا انه قال من خمس وسبعين من غير سواك قال
 ومسلمة لاني في الحديث (وقال صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل
 صلاة) قال العراقي متفق عليه من حديث أبي هريرة اه قلت وأخرج أبو داود والنسائي بلفظ لا امرتهم

* (كيفية الوضوء) *

اذا فرغ من الاستنجاء
 اشغل بالوضوء فلم ير رسول
 الله صلى الله عليه وسلم قط
 خارجا من الغائط الا توضأ
 ويتدلى بالسواك فقد قال
 رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ان أفواهكم طرق
 القرآن فليبوهها بالسواك
 فينبغي أن ينوي عند
 السواك تطهير فيه لقراءة
 القرآن وذكر الله تعالى في
 الصلاة وقال صلى الله عليه
 وسلم صلاة على اثرسواك أفضل
 من خمس وسبعين صلاة بغير
 سواك وقال صلى الله عليه
 وسلم لولا أن أشق على أمتي
 لأمرتهم بالسواك عند كل
 صلاة

بتأخير العشاء والسؤال عند كل صلاة وأخرج ابن ماجه فعل الصلاة وأخرج فعل السؤال من حديث
 سعيد المقبري عن أبي هريرة وأخرج الترمذي فصل السؤال من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة وأخرج
 أبو داود من حديث زيد بن خالد الجهني بلفظ المصنف سواء وأخرجه الترمذي والنسائي وحديث الترمذي
 مشتمل على الفعلين وكذلك عند أحد والضياع وعند البيهقي من حديث أبي هريرة بلفظ مع كل وضوء وكذا
 عند الطبراني في الاوسط عن علي واقتصر على فضل السؤال وعند الحاكم من حديث العباس بن عبد
 المطلب بلفظ لفرض عليهم السؤال عند كل صلاة كما فرضت عليهم الوضوء وعند أحمد والنسائي عن أبي
 هريرة بلفظ عند كل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بسؤال وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن مكحول
 مرسل بلفظ لا مريضهم بالسؤال والطبيب عند كل صلاة (وقال صلى الله عليه وسلم مالي أراكم تدخلون على
 قلما استأذكوا) قال العراقي أخرجه البزار والبيهقي من حديث العباس بن عبد المطلب وأحد البغوي
 من حديث تمام بن العباس والبيهقي من حديث عبد الله بن عباس وهو مضطرب اه قلت والذي قال انه
 مضطرب هو أبو علي بن السكن فقد رواه أحمد والجماعة المذكورون وابن أبي خيثمة من حديث تمام كما
 ذكره رواته الطبراني من حديث جعفر بن تميم أو تمام عن أبيه وقيل تمام بن قثم أو قثم بن تمام وقوله
 قلما يضم القاف وسكون اللام (أي صفر الأسنان) وقد قلت من باب تعب اذا تغيرت بصفرة أو خضرة
 وهو أبلغ وهي قلما والجمع قطع كاجر وجر (وكان صلى الله عليه وسلم يستاك من الليل مرارا) وفي بعض
 النسخ في الليلة مرارا قال العراقي أخرجه مسلم من حديث ابن عباس اه (وعن ابن عباس رضي الله
 عنهما انه قال لم يزل يأمرنا) رسول الله صلى الله عليه وسلم (بالسؤال حتى نطنا انه سينزل عليه فيه شيء)
 أخرجه الامام أحمد في مسنده من حديثه قاله العراقي (وقال) صلى الله عليه وسلم (عليكم بالسؤال فانه
 مطهرة للغم ومرضاة للرب عز وجل) أخرجه البخاري تعليقا مجزوما أي في كتاب الصيام من حديث
 عائشة والنسائي وابن خزيمة موضولا قاله العراقي وقد وصل المصنف هذا الحديث بحديث ابن عباس
 الذي قبله وقد رواه من حديث ابن عباس الطبراني في الاوسط والبيهقي في شعب الايمان اه قلت
 وأخرجه ابن عدي من رواية الخليل بن مرة عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس بلفظ مطهرة للغم
 مرضاة للرب من ترجمة للملائكة قال والخليل عنده منا كبير قاله البخاري قلت وأخرجه أحمد من حديث
 ابن عمر الا انه قال مطيبة بدل مطهرة والباقي كلفظ المصنف (وقال علي رضي الله عنه السؤال يزيدني
 الحفظ ويذهب البغم) وفي كتاب النوادر للترمذي الحكيم السؤال يزيد للحافظ حفظا وفي كلام ابن
 عباس في السؤال عشر خصال فذكر منها انه ينقي البلغم والبالغم أحد الاخلاط الاربعة (وكان أصحاب
 النبي صلى الله عليه وسلم يروحون والسؤال على آذانهم) قال العراقي أخرجه الخطيب في كتاب أسماء
 من روى عن مالك وعند أبي داود والترمذي وصححه أن زيد بن خالد كان يشهد الصلوات وسوا كه على
 اذنه موضع القلم من اذن الكاتب اه قلت وهو الذي قدمناه آنفا وأوله لولا أن أشق وفيه قال أبو سلمة
 فرأيت زيدا يجاس في المسجد وان السؤال من اذنه موضع القلم من اذن الكاتب فكما قام الى الصلاة
 استاك وقد أخرجه النسائي كذلك وحديث الترمذي مشتمل على الفعلين كما تقدم وقال حسن صحيح وقول
 المصنف يروحون أي يأتون الى المساجد من بعد زوال الشمس لحضور الصلاة في المسجد مع النبي صلى الله
 عليه وسلم * (تنبيه) قد بقيت أحاديث في فضل السؤال لم يذكرها المصنف ونحن نشير اليه فيها
 ما أخرجه الستة خلا الترمذي من حديث حذيفة رفعه كان اذا قام من الليل يشوص فاه بالسؤال
 واختاف في معنى الشوص هنا فقل هو الغسل وقيل ذلك وقيل التنقية وقيل يشوص يشوص يستاك عرضا
 وقال ابن دريد الشوص الاستاك من أسفل الى أعلى ويقال شئت معرب شئت بمعنى غسلت بالفارسية
 قلت ومصدره شئت بزيادة النون وأخرج أبو داود من حديث عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر ان رسول

وقال صلى الله عليه وسلم
 مالي أراكم تدخلون على
 قلما استأذكوا أي صفر
 الأسنان وكان عليه السلام
 يستاك في الليلة مرارا وعن
 ابن عباس رضي الله عنه
 أنه قال لم يزل يأمرنا
 وسلم يأمرنا بالسؤال حتى
 نطنا انه سينزل عليه فيه
 شيء وقال عليه السلام عليكم
 بالسؤال فانه مطهرة للغم
 ومرضاة للرب وقال علي بن
 أبي طالب كرم الله وجهه
 السؤال يزيدني الحفظ
 ويذهب البغم وكان أصحاب
 النبي صلى الله عليه وسلم
 يروحون والسؤال على
 آذانهم

الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة طاهراً أو غير طاهر فلما شق ذلك عليه أمر بالسؤال لكل صلاة فكان ابن عمر يرى به قوة وكان لا بدع للوضوء لكل صلاة وأخرج الستة خلا للخاري من حديث عائشة رفعتة عشر من الفطرة فساقه وذكر فيها السؤال وأخرج أبو داود من حديثها أيضاً رفعتة كان موضع له وضوءه وسواكه فاذا قام من الليل تخلى ثم استاك وأخرج أيضاً من حديثها رفعتة كان لا يرد في ليل ولا نهار فيستيقظ الاتسوك قبل أن يتوضأ وأخرج البخاري في تفسير آل عمران من حديث ابن عباس بن عبد النبي صلى الله عليه وسلم فاستن الحديث وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال من حديث عبد الله بن عمرو رفعه لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يستاكوا بالاسحار وأخرج أحمد عن أبي بكر والشافعي وأحمد أيضاً والنسائي وابن حبان والحاكم والبيهقي عن عائشة وابن عباس عن أبي أمامة بلفظ السؤال مطهرة للفم مرضاة للرب وزاد الطبراني في الأوسط عن ابن عباس وسجدة للبر وفي الكبير عنه يطيب الفم ويرضى الرب وفي كتاب الإيمان لستة عن حسان بن عطية مرسل السؤال نصف الإيمان والوضوء نصف الإيمان وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال عن عبد الله بن عمرو بن حنبل ورافع بن خديج مع السؤال واجب وغسل الجمعة واجب على كل مسلم وعن عبد الله بن جزء السؤال من الفطرة وأخرج ابن عدي والعقيلي والخطيب في الجامع عن أبي هريرة السؤال يزيد الرجل فصاحة وأخرج الديلمي في الفردوس عن أبي هريرة السؤال سنة فاستاكوا أي وقت شتم ومن حديث عائشة السؤال شفاء من كل داء إلا السام والسم الموت (وكيفيته أن يستاك بخشب الاراك) شجر من الخشب يستاك به بضمائه والواحدة اراكه ويقال هي شجرة طويلة ناعمة كثيرة الورق والاعصان خواردة العود وله غمر في عناقيد يسمى البر يملأ العنقود الكف وفي الشفاء هو أفضل ما يستاك به بأصله وفرعه من الشجر ونباته في بطون الأودية ورمانته في الجبال وذلك قليل اه فقول المصنف بخشب الاراك أعم من الأصل والفرع والمعروف الآن في الاستعمال أصله المتبطن في الأرض يحفر عليه فيخرج وهو طري ويقطع على قدر الشبر أو أكثر وينشف ويرسل إلى سائر البلدان (أوغیره من قضبان الانجار) جمع قضيب وهو الغصن الناعم كجريد النخل وعرجونه والزيتون وبكل ماله رائحة كالسعد (ما يخشن) اسمه (ويزيل القلق) محركة وهي صفة تعمل الاسنان وخضرة كالخرقة الخشنة ونحوها نعم لو كان خزائمه كاصبعه الخشنة ففيه ثلاثة أوجه أظهرها لا والثاني موافق لابي حنيفة ومالك فانهم قالوا لا يجوز ويكره من عود الاتس والتسبين والرمان والورد والريحان واللفت طبا فان الاستاك من كل ذلك يورث أمراضاً خاصة (ويستاك) الانسان (عرضاً) لما ورد اذا استكنتم فاستاكوا عرضاً رواه أبو داود في مراسيله والمراد عرض الاسنان ويستاك أيضاً (طولا) وهو الذي يفسر به الشوص على أحد الأقوال وهو من سفلى إلى علو وقال النووي في الروضة كره جماعة من أصحابنا الاستاك طولا أي لأنه يجرح اللثة (وان اقتصر فعرضاً) لأنه يحصل به المقصود وهو كذلك بعينه المنقول عن أصحابنا وذكره المصنف في الوسيط أيضاً ولم يذكر المصنف استاك الاسنان فقد ورد ذلك من فعله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الشيخان وأبو داود والنسائي من حديث أبي موسى رضي الله عنه قال أنبت النبي صلى الله عليه وسلم فوجدته يستن بالسؤال بيده يقول أع أع والسؤال في فيه كأنه يتنوع هذا اللفظ البخاري وهي بضم الهـ حمزة فيها وفي رواية غير أبي ذر يفتحه ما وعند ابن عساكر بالإعظام وعند النسائي علما وعند أبي داود أه أه وفي صحيح الجوزقي اخ اخ بكسرهما والخاء مجمة وانما تختلف الروايات لتقارب مخارج هذه الحروف وكلها ترجع إلى حكاية صوته صلى الله عليه وسلم اذ جعل السؤال على طرف لسانه كلعن مسلم والمراد طرفه الداخل كما عند أحمد يستن إلى فوق (ويستحب السؤال عند كل صلاة) أي عند ارادة القيام اليها كما مر من حديث الشيخين لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسؤال عند كل صلاة أي أمر بإيجاب (وعند كل وضوء) لما تقدم من حديث

وكيفية أن يستاك بخشب الاراك أو غيره من قضبان الانجار مما يخشن ويزيل القلق ويستاك عرضاً وطولاً وان اقتصر فعرضاً ويستحب السؤال عند كل صلاة وعند كل وضوء

لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء أي أمرًا يجاب فبق الامر على الاستحباب والسنية
وحكى عن داود واسحق وجوبه لكن نقل عن اسحق ان تركه عمدا يغال الصلاة والمشهور عن داود انه
سنة وكذا ابن حزم وزاد الا يوم الجمعة فانه فرض لازم وغلط ابن أبي الدم في كتاب الانتصار القول المحكى عن
اسحق بانه شرط في صحة الصلاة وفي بعض نسخ الحلية للشاشي ان أيا اسحق قال بذلك ولعله تصحف باسحق
(وان لم يصل عقبه) أي في الحال واستدل صاحب الهداية من أصحابنا على سنيته بانه صلى الله عليه وسلم
كان يواظب عليه واعترض عليه بأن المواظبة تفيد الوجوب لا السنية وأجيب بان المختار ان لا يفيد
لكنه مقيد بعدم العارض وهو قوله عليه السلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء
ولو وجب الامرهم شق عليهم أولا ومن ثم قال شارح الكنز الاصح انه مستحب لانه ليس من خصائص الوضوء
وفي دفع القدر وهو الحق ووافق ما في المقدمة الغزوية يستحب في خمسة مواضع القيام الى الصلاة وعند
الوضوء (وعند تغير النكهة) على وزن مرة اسم من نكه عليه وله نكهات ونكهته اذا تفتت على أنفه ليست
رريحه (بالنوم) أي ذلك التغير قد يكون بالنوم (أو) ذلك التغير يكون من (طول الازم) بفخ فسكون
السكون الطويل أو من ترك الاكل (أو) من (أكل ما تكره راحته) كالصل والثوم أو غيرهما من
الخبائث وكذلك يستحب عند اعادة الجماع وأول ما يدخل المنزل وعند قراءة القرآن تعظيما له وفي كل حال
الا لصائم بعد الزوال فيكره خلافا لابي حنيفة ومالك وأحمد قال النووي ولما قول غريب انه لا يكره السواك
لالصائم بعد الزوال فهذه المواضع كلها مما يستحب فيها السواك ويترد فيه الاستحباب لكنه أكد في مواضع
منها عند الصلاة وان كان على الطهارة سواء كان متغير الفم أو لم يكن ولم يذكر المصنف بقية خصال السواك
وقدرى عن ابن عباس فيه عشر خصال يذهب الحنفية ويجعلوا البصر ويشد اللثوم يطيب الفم وينقى البلغم
وتفرح له الملائكة ورضى الرب تعالى ويوافق السنة ويزيد في حسنات الصلاة ويصحح الجسم وزاد غيره
ويزيد الحفظ وينبت الشعر ويصفي اللون وزاد شيخنا شيخنا السيد موسى بن أسعد المحاسنى الحنفى
الدمشقى في شرح منظومة السواك له خلافا في السواك غير ما ذكر منها انه يورث الغنى مع الادمان عليه
ويطارد وساوس الشيطان ويفصح اللسان ويهضم الطعام ويعزز المنى ويبيض الشيب ويشد الظهر
ويؤنس في اللحد ويوسع له في قبره ويزيد في العتق ويزيد كرامة الشهادة عند الموت ويسهل خروج الروح
من البدن ويذهب الجوع وينور الوجه ويسكن الصداع ويقطع الرطوبة وقد نظم بعض الفضلاء
أكثر تلك الخصال في أبيات فقال

فوائد السواك عشرون تحب * مطهرة للفم مرضاة لرب
يفرح املا كما يغبط الشيطان * يطيب نكهة جلاء الاسنان
يحمد أبصارا وتوفى السنة * يحسن الصوت يركى الفطنة
يشد لحم ميت الامنان * يزيد في فصاحة اللسان
يذكر الميت بالشهادة * ينهى لمن اعتاده اعتداده
يبيض الشيب يزيد الاجرا * يسهل النزاع يقوى الظهر
يزيد في العتق على المعتاد * وقاطع رطوبة الاجساد

اه وفي تاريخ دار العبد الصمد الخولاني عن أنس رضى الله عنه رفعه عليكم بالسواك فنعم الشيء السواك
يذهب الحفرو ينزع البلغم ويجلو البصر ويشد اللثة ويذهب بالجرو يصلح المعدة ويزيد في درجات الجنة
وبحمد الملائكة ورضى الرب ويقض الشيطان قال الترمذى الحكيم ويلمع ريقه في أول احتياكه
فانه ينفع من الجذام والبرص وكل داء سوى الموت ولا يبلع بعد شيا فانه يورث النسيان * (تنبيه) * لم يذكر
المصنف دعاء السواك وذكره الرويانى في الجرح فقال ويقول عند السواك اللهم بيض به أسناني وشده

وان لم يصل عقبه وعند
تغير النكهة بالنوم أو
طول الازم أو كل ما تكره
راحتته

لثاني وبارك لي فيه يا رحم الراحمين (ثم عند الفراغ من السؤال يجلس) أي ينبغي والافضل أن يكون مستقبل القبلة (للا وضوء ويقول بسم الله الرحمن الرحيم) هكذا هو في شرح المذهب وفي شرح الفتح للاستاذ أبي منصور بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله وفي زيادات العبادي بسم الله العظيم الحمد لله على الاسلام ونعمته وهذا هو المنقول عن متقدمي الحنفية وعزاه الطحاوي الى السلف وقيل بل الافضل ما ذكره المصنف لعم حديث ذي بال وجع المصنف في بداية الهداية بين السهولة والدعاء الذي يليه في موضع واحد وعبرة الوجيز وأن يقول بسم الله أي للتبرك والتأمين قال الرازي وهو أقلاها وأما أكملها أن يأتي بها تامة كما نبه عليه الولي العزاقى وقال الراهدى من أئمتنا ان الافضل أن يأتي بها بعد التعوذ وفي النهر ولو كبر أو همل أو حمد الله كان مقبلا لاصل السنة وقال قاضيخان الاصح أنه يأتي بها مرتين مرة قبل كشف العورة للاستحشاء ومرة بعد سترها عند ابتداء غسل سائر الاعضاء احتياطاً للخلاف الواقع فيها وذهب أحمد الى أن التسمية واجبة لما (قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله عليه) قلت المعنى (أي لا وضوء كاملاً) قال الرازي كذلك روى في بعض الروايات ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم من توضأ ذكر اسم الله عليه كان طهوراً لجميع بدنه ومن توضأ لم يذكر اسم الله كان طهوراً للاعضاء وضوئه ولو كانت التسمية واجبة لما طهر شيء اهـ والحديث الذي أورده المصنف قال العراقي أخرجه الترمذى وابن ماجه من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة ونقل الترمذى عن البخارى أنه أحسن شيء في هذا الباب اهـ قلت ورواه أبو داود وابن ماجه من رواية أبي هريرة وصححه الحاكم وغلطه غير واحد في ذلك وقال أجدلاً أعلم حديثاً في هذا الباب له اسناد جيد قاله ابن الملقن وفي الباب عن أبي سعيد وعائشة وسهل بن سعيد وأبي سبرة وأم سبرة وعلي وأنس وأما قول الرازي كذلك روى في بعض الروايات فقال ابن الملقن هذه غريبة وقال الحافظ لا أعلمها في رواية ولكن معناها في الحديث الذي يليه يعنى من توضأ ذكر اسم الله عليه الحديث وقال النووي في الاذكار وجاء في التسمية أحاديث ضعيفة ثبت عن أحمد بن حنبل أنه قال لا أعلم في التسمية في الوضوء حديثاً ثابتاً قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديثه لا يلزم من نفي العلم بثبوت عدم وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة فلا يتفي الحكم وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت عن كل فرد نفيه عن المجموع وقال بعد ما ساق الاحاديث الواردة في التسمية كلها ما نصه قال أبو الفتح البعمري أحاديث الباب ما صريح غير صحيح وأما صحيح غير صحيح وقال ابن الصلاح ثبت بمجموعها ما يثبت به الحديث الحسن والله أعلم اهـ * (تنبيه) * لو نسي التسمية في الابتداء وذكرها في أثناء الوضوء أتى بها كما لو نسي التسمية في ابتداءه لا كل يأتي بها إذا تذكر في الانتهاء ولو تركها في الابتداء عمدا فهل يشترط له التدارك في الانتهاء هذا محتمل قال النووي قول الرازي هذا محتمل عجيب فقد مرح الاحكام بأنه يتدارك في العمدة ومن صرح به المحاملي في المجموع والجرجاني في التحرير وغيرهما وقد أوضحه في شرح المذهب (ويقول عن ذلك أعوذ بالله من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون) وعبرة القوت ويقول عند التسمية أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون ومثله في العوارف للسهروردي أعلم أن النووي في الاذكار قال وأما الدعاء على أعضاء الوضوء فلم يجز فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وكر ذلك بخوفه في كثير من كتبه فقال في التنقيح ليس فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال في الروضة لأصل له ولم يذكر الشافعي ولا الجمهور يعنى الحديث الذي أورده الرازي تبعاً للغزالي في غسل الرجلين وقال في شرح المذهب متعقباً على مصنفه حيث أورده لأصل له ولا ذكر المتقدمون وقال في المتهاج وحذفت دعاء الاعضاء اذ لأصل له وقد تعقبه صاحب المهمات فقال ليس كذلك بل روى من طرق متهاج أنسروا ابن حبان في تاريخه في ترجمة عباد بن صهيب وقد قال أبو داود أنه صدوق قد روى وقال أحمد ما كان بصاحب كذب وتعقبه الحافظ ابن

ثم عند الفراغ من السؤال يجلس للوضوء مستقبل القبلة ويقول بسم الله الرحمن الرحيم قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله تعالى أي لا وضوء كاملاً ويقول عند ذلك أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون

حجر فقال لولم يرد فيه الا هذا لمشي الحال ولكن بقية ترجعه عند ابن حبان كان يروى المناكير عن المشاهير حتى يشهد المبتدئ في هذه الصناعة انها موضوعة وساق منها هذا الحديث ولا تنافي بين قوله وبين قول أحد وأبي داود بان يجمع بأنه كان لا يتمدبل يقع ذلك في روايته من غلطه وغفلته ولذلك تركه البخاري والنسائي وأبو حاتم وغيرهم اه وفي حديث علي الذي أخرجه ابن منده في كتاب الوضوء والمستغفر في الدعوات وأبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طرق عن مغيث بن بديل عن خارج بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن هو البصري عن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثواب الوضوء فقال يا علي اذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم الحمد لله الذي هدانا لهذا الا سلام اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين قال المصنف (ثم يغسل يديه) الى كوعيه (قبل ادخالهما الاناء) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك في وضوئه قال الرافي ولا فرق في استحبابه بين القائم من النوم وغيره ولا بين أن يتردد في طهارة يديه أو يتيقنهما ولا بين من يدخل يديه في الاناء في توضئه وبين من لا يفعل ذلك ولفظ الكتاب لا يقتضي الا الاستحباب في حق من يدخل يديه في الاناء ثم من يدخل يديه في الاناء ولم يتيقن طهارة يديه بان قام من النوم واحتمل نجس يديه في طوفهما وهو قائم يختص بشيء وهو انه يكره له ذلك قبل الغسل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يديه في الاناء حتى يغسلهما ثلاثا فإنه لا يدري أين باتت يده وكذا لو كان مستيقظا ولم يستيقن طهارة اليدين وان يتيقن طهارة يديه فهل يكره له الغمس قبل الغسل فيه وجهان أظهرهما لا بل يتخير بين تقديم الغمس وتأخيرها لان سبب المنع ثم الاحتياط لكنها لاحتمال نجاسة اليد وهذا مفقود ههنا والثاني يكره لان المتيقن والمتردد يستويان في أصل استحباب الغسل وكذلك استحباب تقديم الغسل على الغمس وقال النووي على قول الرافي أظهرهما لا قلت ولا تزول الكراهة الا بغسلها ثلاثا قبل الغمس نص عليه في البويطي وصرح به الاصحاب الحديث الصحيح قال أصحابنا اذا كان الماء في اناء كبير أو خضرة مجوفة بحيث لا يمكن أن يصب منه على يده وابس معه ما يغترف به استعان بغيره أو أخذ الماء بقمه أو طرف ثوب نظيف ونحوه والله أعلم اه وقال الرافي أما قوله ثلاثا فليس ذلك من خاصية هذه السنة بل التثنية مستحب في جميع أفعال الوضوء كما سأتى (ويقول اللهم اني أسألك اليمين والبركة وأعوذ بك من الشوم والهلكة) هكذا هو في القوت والعوارف ولم أجده أصلا في أثر (ثم ينوي رفع الحدث أو استباحة الصلاة) قال الرافي الوضوء نوعان وضوء رفاهية وضوء ضرورة أما وضوء الرفاهية فعلى صاحبها أن ينوي أحد أمرين ثلاثة أولها رفع الحدث أو الطهارة من الحدث فان أطلق كفاه لان المقصود من الوضوء رفع مانع الصلاة ونحوها فاذا نواه فقد تعرض لما هو المطلوب بالفعل وقد حكى وجه انه ان كان يسمع على الخلف لم يحجزه نية رفع الحدث بل ينوي استباحة الصلاة كالتميم ولو نوى رفع بعض الاحداث دون بعض بان كان قد نام وبال وفسا فتوى رفع حدث منها فيه وجوه أصحها انه يصح وضوءه لانه نوى رفع البعض فوجب أن يرتفع والحدث لا يتجزأ فاذا ارتفع البعض ارتفع الكل والثاني لا يصح لان ما لم ينور رفعه يبقى والاحداث لا تجزأ فاذا بقي البعض بقي الكل ويكاد هذا الكلامان يتقاربان لكن من نصر الاول قال نفس النوم والبول لا يرفع وانما يرفع حكمهما وهو شيء واحد تعددت أسبابه والتعرض لهما ليس بشرط فاذا تعرض لهما مضافا الى سبب واحد كفت الاضافة الى السبب وارتفع والثالث ان لم ينف رفع ماعداه مع وضوءه وان نفاه فلا لان نيته حينئذ تتضمن رفع الحدث وابقائه فعار كما لو قال ارفع الحدث لا أرفعه والرابع ان نوى رفع الحدث الاول مع وضوءه وان نوى غيره فلا لان الاول هو الذي أثر في المنع ونقض الطهارة والخامس ان نوى رفع الحدث الاخر مع وضوءه وان نوى غيره فلا لان الاخر أقرب وذكر بعضهم الخلاف فيما اذا نواه ونفى غيره فان لم ينف مع بلا خلاف وهذا اذا كان الحدث الذي خصه

ثم يغسل يديه ثلاثا قبل أن يدخلهما الاناء ويقول اللهم اني أسألك اليمين والبركة وأعوذ بك من الشوم والهلكة ثم ينوي رفع الحدث أو استباحة الصلاة

بالرفع واقعاه فان لم يكن كما اذا نوى رفع حدث النوم ولم ينم وانما بال نظر ان كان غلط اصح وضوءه لان
 التعرض لها ليس بشرط فلا يضر الغلط فيها وان كان عامدا لم يصح في أحد الوجهين لانه متلاعب بطهارته
 الثاني استباحة الصلاة وغيرها مما لا يباح الا بالطهارة كاطواف وسجدة التلاوة والشكر ومس المحف
 فاذا نواها وأطلق أجزاءه لان رفع الحدث انما يطلب لهذه الاشياء اذا نواها فقد نوى غاية المقصد وروى
 وجه انه لا يصح الوضوء بنية الاستباحة لان الصلاة ونحوها قد تستباح مع بقاء الحدث بدليل التيمم وان
 نوى استباحة صلاة معينة فان لم يتعرض لماعدائها بالنفي ولا بالاثبات صح أيضا وان نفي غيرها فثلاثة
 أوجه أحدها الصحة لان المنوى ينبغي أن يتباح ولا يتباح الا اذا ارتفع الحدث والحدث لا يتبعهض والثاني المنع
 لان نية تضمنت رفع الحدث وابقائه كما سبق والثالث يباح له المنوى دون غيره واذا نوى ما يستحب له
 الوضوء كقراءة القرآن للمحدث وسماع الحديث وروايته والقعود في المسجد وغيرها فوجهان
 أظهرهما انه لا يصح وضوءه لان هذه الافعال مباحة مع الحدث فلا يتضمن قصد رفع الحدث والثاني
 يصح لانه قصد أن يكون ذلك الفعل على أكمل أحواله ولن يكون كذلك الا اذا ارتفع الحدث كذا كرنا من
 الامثلة وفيما اذا كان الاستحباب لا باعتبار الحدث كتجديد الوضوء فان الغرض منه زيادة النظافة
 لكن المنع في القسم الثاني أظهر منه في الاول ولذلك قطع بعضهم بنفي الصحة فيه ولوشك في الحدث بعد تبين
 الطهارة فتوضأ احتياطاً ثم تبين انه كان محدثاً فهل يعتد بهذا الوضوء فيه هذان الوجهان لان الوضوء
 والحالة هذه محبوب للاحتياط للمحدث الثالث اداء فرض الوضوء وهذا لان النية معتبرة في الوضوء
 لجهة كونه قرينة فاشبهه سائر القربات ولهذا ذكرنا وجهين في اشتراط الاضافة الى الله تعالى كافي الصوم
 والصلاة وسائر العبادات والاولى أن لا يجعل اعتبار النية في الوضوء على سبيل القربات بل يعتبر بها للتمييز
 ولو كان الاعتبار على توجه القرينة لما جاز الاقتصار على اداء الوضوء وحذف الفرضية لان الصحيح انه
 لا يشترط التعرض للفرضية في الصلاة وقد نصوا على انه لو نوى اداء الوضوء كفاه بل يلزم أن يجب التعرض
 للفرضية وان نوى رفع الحدث أو الاستباحة فان قيل اذا لم يدخل وقت الصلاة فليس عليه وضوء ولا
 صلاة فكيف ينوي فرض الوضوء والجواب ان الشيخ أباعلى ذكر ان الموجب للطهارة هو الحدث وقد
 وجب الآن وقتها لا ينطبق عليه ما لم يدخل وقت الصلاة فلذلك صح الوضوء بنية الفرضية قبل دخول
 الوقت وصار بعض الاصحاب الى أن الموجب هو دخول الوقت وأحدهما بشرط دخول الآخر ثم اذا نوى
 بوضوئه أحد الامور الثلاثة وقصد معه شيئاً آخر كالتبرد مثلاً ففيه وجهان أحدهما ويحكى عن ابن
 سريج انه لا يصح لان الاشتراك في النية بين القرينة وغيرها مما يحل بالاخلاص وأصحهما انه يصح وأما
 النوع الثاني وضوء الضرورة وهو وضوء من به حدث دائم كالاستحاضة وسلس البول ونحوهما فلو
 اقتصر على نية رفع الحدث ففيه وجهان أحدهما انه لا يجوز لان حدثهما لا يرتفع بالوضوء والثاني يصح
 لان رفع الحدث يتضمن استباحة الصلاة فقصد رفع الحدث يؤثر بتضمنه وان لم يؤثر بخصوصه ولو اقتصر
 على نية الاستباحة فوجهان أحدهما يصح والثاني لا ويحكى ذلك عن أبي بكر الفارسي والحصري ثم قال
 المصنف (وبستديم النية) من أول شروعه في أفعال الوضوء والافضل عند غسل كفيه الى أن يغمرغ من
 الطهارة هذا هو الافضل فان لم يستدم الى آخرها فبستديم (الى غسل الوجه) أي أول جزء من أجزائه فان
 فعل ذلك فقد صحت طهارته (فان تسبها عند) غسل (الوجه لم يجزه) هذا كله بناء على مذهب الشافعي
 في ايجابه النية في طهارة الحدث والغسل من الجنابة نظر القول عليه السلام انما الاعمال بالنيات وبه
 قال مالك وأحمد وغيرهما من الأئمة خلافاً لابن حنيفة فانه قال لا تجب النية فيهما وبهما مع عدمها الآن
 أجد يقول من بدأ بالنية عند غسل أول جزء من أجزاء الوجه لا تصح طهارته ذكر ابن هبيرة وقال
 الرافعي لا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه لانها لو تأخرت لخلا أول الفرض عن النية واذا لم تتأخر

وبستديم النية الى غسل
 الوجه فان تسبها عند
 الوجه لم يجزه

فإن أن تحدث مقارنة لأول غسل الوجه أو تتقدم فإن حدثت مقارنة لأول غسل الوجه صح الوضوء ولا
يجب الاستصحاب إلى آخر الوضوء لما فيه من العسر ولكن لا يحصل له ثواب ما قبله من السنن وقال النووي
قلت وفي الحاوي وجه أنه يشاب عليها والله أعلم ثم قال الرافعي وإن تقدمت عليه نظر أن استصحابها إلى أن
ابتدأ بغسل الوجه صح الوضوء وحصل ثواب السنن المنووية قبله وإن قارنت ما قبله ففي صحة الوضوء وجهان
أحدهما الصحة وأصحهما المنع ثم قال وقول المصنف في الوجيز وقت النية حالة غسل الوجه مؤول لأن
الطلاق غسل الوجه يتناول جميعه والجميع ليس بوقت النية لا بمعنى أنه يجب اقتران النية بالكل كقولنا وقت
الصوم النهار لأنه يجوز أن يغسل الوجه على التدرج ولا تقتنر النية بما سوى الجزء الأول ولا بمعنى أنه
يجزئ النية في أي بعض من أبعاضه اتفقت كقولنا وقت الصلاة كذلك لأن اقترانها بما سوى الجزء الأول
لا يعني فإذا المراد أول غسل الوجه والله أعلم (ثم يأخذ غرفة) من ماء (لفيه) أي فله (فيتمضمض بها)
أي يردده في فيه (ثلاثا) أي ثلاث مرات بثلاث غرفات (ويغرغر بأن رد الماء إلى الغصمة) أي رأس
الحلق (الآن يكون صائما فيرق) أي لا يبالي في الغرفة خشية الحلق الفساد بالصوم وقد ورد هذا
الاستثناء في بعض الأحاديث نبيه عليه ابن القطن وقال سنده صحيح ثم كونه يتمضمض ثلاثا هو الذي
روى من فعله صلى الله عليه وسلم ولو تمضمض ثلاثا بغرفة كان مقبلا السنة المضمضة لاستتكر بالغرقات
عندنا فيكون دون الأول صرح به الشيخ حسن في شرح مرافي الفلاح (ويقول اللهم أعني على تلاوة كتابك
وكثرة الذكرك) هكذا هو في القوت وكذلك في العوارف الآن أنه زاد قبله اللهم صل على محمد وآل محمد وجاء في
حديث علي رضي الله عنه الذي تقدم سنده آتفا وفيه فإذا تمضمضت فقل اللهم أعني على تلاوة ذكرك
وأخرج ابن عساكر من طريق محمد بن الحنفية عن أبيه وفيه فلما تمضمض قال اللهم أعني بحجتي وفي
الذخائر لمجلى عند المضمضة اللهم أعني على تلاوة القرآن والذكر (ثم) يأخذ (غرفة) أخرى من الماء
(لأنه ويستنشق ثلاثا) أي يجذب الماء إلى مارت أنفه وهذا معنى قوله (ويصعد الماء بالنفس إلى
خياشيمه) جمع خياشوم هو أعلى الأنف وظاهره أن كل هذا بغرفة واحدة وعندنا قيدوه بثلاث غرفات
لعدم انطباق الأنف على باقي الماء بخلاف المضمضة ولا يبالي في الاستنشاق إذا كان صائما أيضا ما في السنن
الأربعة عن لقطين صبرة رفعه أسبغ الوضوء وخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق الآن تكون صائما
وقال الولي العراقي في شرح البحجة تنأى سمة المضمضة والاستنشاق بالفصل وهو أن تكون غرفات
المضمضة غير غرفات الاستنشاق وبالجمع وهو عكسه والأفضل عند الرافعي الفصل بغرفتين وقيل ست غرفات
وعند النووي ثلاث غرفات وهو ظاهر الأحاديث وقيل بغرفة ومن السنن المباعدة فيها للمفطر بأن يبلغ
الماء في المضمضة أقصى الحنك مع امرار الأصبع على الأسنان وفي الاستنشاق يصعد بالنفس إلى الخيشوم
مع ادخال الأصبع اليسرى وإزالة ما فيه من الأذى وأما الصائم فلا يبالي خشية الإفطار سواء فيه صوم
الفرض والتطوع اه وفي تقييد بعض أصحابنا المضمضة والاستنشاق سنتان مشتملتان على سنن خمس
الترتيب والتأني وتجديد الماء وفعله ما باليبي والمبالغة فيها الغير الصائم وسرعة فيهما اعتبارا وأوصاف
الماء لأن لونه يدرك بالبصر وطعمه بالفم وريحه بالأنف وقال ابن أمير حاج وقدمت المضمضة على الاستنشاق
لشرف منافع الفم على منافع الأنف التي لا تحصى ثم قال المصنف (ويستنثر ما فيها) أي في الأنف بقوة
النفس بيده اليسرى فإن كان يباطنها ثنى من الوسخ استعان بخنصر يده فأزال ما فيها (ويقول في) حال
(الاستنشاق اللهم أوجد لي) وفي نسخة أرحني (رائحة الجنة وأنت عني راض) هكذا هو في القوت ونص
العوارف اللهم صل على محمد وآل محمد و آل جدي ورائحة الجنة وأنت راض عني (و) يقول (في) حال
(الاستنشاق اللهم اني أعوذ بك من روائح النار ومن سوء الدار) هكذا في القوت والعوارف وانما يخص
الأول بالاستنشاق والثاني بالاستنشاق (لأن الاستنشاق إيصال) الماء إلى الأنف فيناسب طلب رائحة

ثم يأخذ غرفة لفيه بميمه
فيتمضمض بها ثلاثا ويغرغر
بأن رد الماء إلى الغصمة
الآن يكون صائما فيرق
ويقول اللهم أعني على
تلاوة كتابك وكثرة الذكرك
لك ثم يأخذ غرفة لأنفسه
ويستنشق ثلاثا ويصعد
الماء بالنفس إلى خياشيمه
ويستنثر ما فيها ويقول
في الاستنشاق اللهم أوجد
لي رائحة الجنة وأنت
عني راض وفي الاستنشاق
اللهم اني أعوذ بك من
روائح النار ومن سوء الدار
لأن الاستنشاق إيصال

الجنة (والاستئثار ازالة) مافي الانف من الدرن بواسطة الماء فيناسب الاستعاذة من روائح النار وفي حديث علي المتقدم بيانه فاذا استنشقت فقل اللهم رحني رائحة الجنة وفي حديث أنس الذي في اسناده عباد بن صهيب فلما ان تغمض واستنشق قال اللهم اقمي حجتى ولا تحرمني رائحة الجنة وفي كتاب النخائر لمجلى وعند الاستنشاق اللهم أجرني من روائح أهل النار (ثم يغرف) من الماء (غرفة) أخرى (لوجهه فيغسله) بالاستيعاب وهو الفرض الثاني وأول الأركان الظاهرة للوضوء قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الآية وحد الوجه على ما اختاره المصنف (من مبدأ سطح الجبهة) اسم لما يصب الأرض حالة السجود مما فوق الحاجبين ويقال أيضا ما اكتنفه الجبهتان (إلى منتهى ما يقبل من الذقن) محركة مجتمع العينين (في الطول ومن الأذن إلى الأذن في العرض) ومعنى ذلك على ما قاله الرافعي ان ميل الرأس إلى التدوير ومن أول الجبهة يأخذ الموضع في التسطيط وتقع به المحاذاة والمواجهة فحد الوجه في الطول من حيث يتبدى التسطيط وما فوق ذلك من الرأس وفي كتب أصحابنا حده طولاً من مبدأ سطح الجبهة إلى أسفل الذقن وعرضاً ما بين شحمتي الأذنين (ولا يدخل في) حد (الوجه التزعتان) محركة مثني ترعة وهما البياضان المكتنفتان للناصية (على طرف الجبينين) لأنهما في سمت الناصية (فهما من الرأس) وليسا من الوجه لأنهما جعبا في حد التدوير قال الرافعي ومما لا يدخل في الوجه أيضا موضع الصلع لأنه فوق ابتداء التسطيط ولا عبرة بانحسار الشعر عنه نظرا إلى الأعم الأغلب ومن ذلك موضع الصدغين وهما في جانبي الأذن ينصلان بالعدار من من فوق لأنهما خارجان عما بين الأذنين لكونهما فوق الأذنين وحكي في الصدغين انهما من الوجه قلت وفي المذهب والشامل الذي بين العدار إلى الأذن من الوجه بخلاف اه ثم قال الرافعي ومما يدخل في الوجه موضع القدم لأنه في تسطيط الجبهة ولا عبرة بنبات الشعر على خلاف الغالب كما لا عبرة باعتباره غير موضع الصلع على خلاف الغالب هذا اذا استوعب الغم جميع الجبهة والافوجهان أصحهما ان الامر لا يختلف وهو من الوجه لما ذكرنا والشأن أنه من الرأس لأنه على هيئته والباقي المكشوف من الجبهة بخلاف ما اذا أخذ الغم جميع الجبهة فان العادة لم تجرب ان لا يكون للانسان جهة أصلا وربما وجه أحد هذين الوجهين بأنه مقبل في صفحة الوجه والثاني بأنه في تدوير الرأس ومعناه أن الأغم ينثو من أوائل جبهته شيء ولا ينقطع شكل تدوير رأسه حيث ينقطع من غيره فذلك الموضع متصل بتدوير الرأس لكنه في صفحة الوجه ثم قال المصنف (ويوصل الماء إلى موضع التخفيف وهو) أي موضع التخفيف ما يثبت عليه الشعر الخفيف بين ابتداء العدار والتزعة وربما يقال بين الصدغ والتزعة والمعنى لا يختلف لان الصدغ والعدار متلاصقان فهل هو من الرأس أو من الوجه وجهان قال ابن سريج وغيره هو من الوجه لمحاذاته بياض الوجه ولذلك (بعناد النساء) والاشراف (تخية الشعر) أي ازالته عنه ولهذا يسمى موضع التخفيف وقال أبو اسحق وغيره هو من الرأس لنبات الشعر عليه متصلا بشعر الرأس والاول هو الاظهر عند المصنف والذي عليه الاكثر الثاني وهو الذي وافق نص الشافعي رضي الله عنه في حد الوجه (و) حائل أنام الحرمين تقدير موضع التخفيف فقال (هو القدر الذي يقع في جانب الوجه مهما وضع طرف الخيط على رأس الأذن والطرف الثاني على زاوية الجبين) فما يقع منه في جانب الوجه فهو من الوجه قال الرافعي ولك أن تقول توجيه من يجعله من الوجه لا يقتضي التقدير بهذا المقدار فان من يحذف قديحذف أكثر من ذلك أو أقل فلا راعي هذا الضبط فلا بد للتقدير من دليل اه وقال الإصطهاني في شرح تعليل الحرر هذا الايراد ليس بشيء بل ضعيف لما تقرران النظر في الغالب إلى أغلب الاحوال لا إلى مجرد الوقوع وما ضبطه الامام هو الاصل في الباب والزيادة عليه غير غالب والنقصان عن ذلك لا يضر بالضبط وسعيت من شيوخي كانوا يقولون بمقالة الامام ويجمعون بين الوجهين ويقولون مراد من قال ان التخفيف ليس من الوجه أراد به خارج الخط

والاستئثار ازاله ثم يغرف غرفة لوجهه فيغسله من مبتدأ سطح الجبهة إلى منتهى ما يقبل من الذقن في الطول ومن الأذن إلى الأذن في العرض ولا يدخل في حد الوجه التزعتان اللتان على طرفي الجبينين فهما من الرأس ويوصل الماء إلى موضع التخفيف وهو ما يعتاد النساء تخية الشعر عنه وهو القدر الذي يقع في جانب الوجه مهما وضع طرف الخيط على رأس الأذن والطرف الثاني على زاوية الجبين

ومن يقول التحذيف من الوجه أراذبه داخل الخط تلفيقا بين الوجهين اه قلت واختلف كلام أئمة اللغة في معنى تحذيف الشعر فقال الجوهري حذفه تحذيفا هاء وصنعه وقال الأزهري تحذيفه تطرير وتوسيته وقال النضر التحذيف في الطارة أن تجعل سكية كما تفعل النصارى وقال الزنجشري حذف الصانع الشيء تحذيفا سواء تسوية حسنة كأنه حذف كل ما يجب حذفه حتى خلا عن كل عيب وقول صاحب المصباح وفي الأحياء التحذيف من الرأس ما يعتاد أنساء الخ غير سديد فان الصحيح عند الغزالي أن التحذيف من الوجه لامن الرأس كما عرف من سياق الرانعي فتأمل (تنبيه) * قول المصنف من مبتدأ سطح الجبهة الى آخره تحذيفا للوجه وكذا من والى اذا دخلتا في مثل هذا الكلام قد يراد بهما دخول ما وردنا عليه في الحد وقد يراد بوجهه نظير الأول حضر القوم من ثلاث الى ثلاث ونظير الثاني من هذه الشجرة الى هذه الشجرة كذا ذراعا وهما في قوله من مبتدأ سطح الجبهة الى منتهى الذقن مستعملان بالمعنى الاول اذا يراد بمبتدأ السطح الأول وبمنتهى الذقن الآخر ومعلوم انهما داخلان في الوجه وفي قوله من الاذن الى الاذن مستعملان بالمعنى الثاني لان الاذنين خارجتان من الوجه فان قلت يدخل في هذا الحد ما ليس من الوجه ويخرج منه ما هو من الوجه أما الاول فلانه يدخل فيه داخل الفم والانف فانه بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن وليس من الوجه وأما الثاني فلانه يخرج عنه اللحية المسترسلة وهي من الوجه لما روي انه صلى الله عليه وسلم رأى رجلا غطي لحيته وهو في الصلاة فقال اكشف لحيتك فانهم من الوجه قلنا أما الاول فلا كلام تأويل المعنى ظاهر ما بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن ولهذا الوصل جزء بالاتحاد وظهوره يخرج الظاهر عن أن يكون من الوجه وصار الباطن من الوجه وعلى هذا المعنى نقيم الشعر مقام البشرة في صاحب اللحية السكينة وأما الثاني فتسمية اللحية وجهها على سبيل التبعية والمجاز لأمرين أحدهما انه لولا ذلك لكانت وجوه المرد والنسوان ناقصة ويصح أن يقال ان حلق لحية قطع بعض وجهه ومع لوم انه ليس كذلك والثاني انه يصح قول القائل اللحية من الشعور النابتة على الوجه وفي المسترسلة انما نازلة عن حد الوجه وذلك يدل على ما ذكرنا والله أعلم ثم لما فرغ المصنف من بيان حد الوجه عاد الى الكلام على الشعور النابتة عليه فقال (ويوصل الماء) أي يجب إيصال الماء (الى منابت الشعور الاربعة) النابتة عليه والشعور قسمان حاصلة في حد الوجه وخارجة عنه والقسم الأول على ضربين أحدهما ما تندر فيه الكثافة وهي (الحاجبان والشاربان والاهداب والعذاران) فهذه الشعور يجب غسلها طاهرا وباطنا كالسلعة الماتنة على محل الفرض ويجب غسل البشرة تحتها لانها من الوجه ولا عبرة بحجب لولة الشعر لأمرين أظهرهما (لانهم اخفية في الغالب) فيسهل إيصال الماء الى منابتها وان فرضت فيها كثافة على سبيل الندرة فالنادر لمحق بالغالب والثاني ان يباض الوجه محيطا بما من جميع الجوانب كالحاجبين والاهداب واما من أحد الجانبين كالعذارين والشاربين فيجعل موضعهما تبعا لما يحيط بهما ويعطى حكمه واقتضاه على ذكر المنابت ليس لان الشعور لا تغسل بل اذا وجب غسل المنابت وجب غسل الشعور بطريق الأولى ففي ذكر المنابت تنبيه عليها فافهم والحاجبان منى حاجب وهما العظامان فوق العينين بالشعر والحم قاله ابن فارس والجمع حواجب والشاربان مشني شارب الشعر الذي يسيل على الفم قال أبو حاتم لا يكاد يشني وقال أبو عبيدة قال الكلابيون شاربان باعتبار الطرفين والجمع شوارب والاهداب جمع هذب وهذب العين بالضم مانبت من الشعر على أشفاها والجمع أهداب كقفل وأقفال (والعذاران) منى العذار بالكسر الشعر النازل على الخمين وقال المصنف (هما ما يوزيان) أي يقابلان (الاذنين من مبتدأ اللحية) وقال الرافعي العذار هو القدر المجاور للاذن يتصل من الأعلى بالصنع ومن الأسفل بالعارض وأشار المصنف الى الضرب الثاني وهو ما لا تندر فيه الكثافة وهو شعر الذقن والعارضين والعارض ما يخط عن القدر المجاوز للاذن فقال (ويجب إيصال الماء الى منابت اللحية الخفيفة

ويوصل الماء الى منابت
الشعور الاربعة الحاجبان
والشاربان والاهداب
والاهداب لانهم اخفية في
الغالب والعذاران هما
ما يوزيان الاذنين من مبتدأ
اللحية يجب إيصال الماء
الى منابت اللحية الخفيفة

أعني ما يقبل من الوجه) أي أن كانت اللحية خفيفة وجب غسل منابتها مع البشرة تحتها كالشعور الخفيفة غالباً (وأما الكثيفة) منها (فلا) يجب الاغسل ظاهرها فقط لما روي أنه صلى الله عليه وسلم قوضاً فرف غرفة فغسل بها وجهه وكان صلى الله عليه وسلم كثر اللحية ولم يبلغ ماء الغرفة الواحدة أصول الشعر مع الكثافة والمعنى فيه عسر إيصال الماء إلى المنابت مع الكثافة الغير الدرة قال الرافعي وحكي فيه قول - ديم أنه يجب غسل البشرة تحتها لأن من الوجه وهذا شعر نابت عليه ومنهم من يحكيه وجهها وهو قول المزني قلت ووافقته سياق ما في كتب أصحابنا حيث قالوا يجب غسل ظاهر اللحية الكثيفة في أصح ما يقني به لأنها قامت مقام البشرة فتحول الفرض إليها وما قبل غير ذلك من الاكتفاء بثلاث أو أربع أو سبع كلها أو غيره متروك ويجب إيصال الماء إلى بشرة اللحية الخفيفة في المختار إبقاء المواجهة بها وعدم عسر غسلها اه قال الرافعي ويستثنى من اللحية الكثيفة إذا خرجت للمرأة لحية كثيفة فيجب إيصال الماء إلى منابتها لأن أصل اللحية لها نادرف فكيف نصفه بالكثافة وكذلك لحية الخنثى المشكل إذا لم تجعل نبات اللحية من يلا للاشكال (وللعنفقة) هي الشعر النبات تحت الشفة السفلى وقبل هي ما بين الشفة السفلى والذقن سواء كان عليها شعر أم لا والجمع عنافق (حكم اللحية في الكثافة والخفة) وقيل حكم الشعور الأربعة وهذا من مبان على المعنيين المذكورين في الحاجبين ونحوهما أن علاناً بالمعنى الأول وهو ندرة الكثافة في تلك الشعور فالعنفقة ملحقة بها وإن علاناً باحاطة للبياض فلا بل هي كاللحية والمعنى الأول أظهر لأنهم حكوا عن نص الشافعي رحمه الله التعليل بأن هذه الشعور تستمر ما تحتها غالباً والله أعلم فإن قلت ما الفرق بين الخفيف والكثيف قلت الخفيف ما يترأى البشرة من خلاله في مجلس الخطاب والكثيف ما يستر ويمنع الرؤية وهذا قول أكثر الأصحاب وقيل الخفيف ما يصل الماء إلى منابته من غير مبالغة واستقصاء والكثيف ما يفتقر إليه وطبقة من المحققين كأبي محمد والمسعودي يقررون ويقولون إنهما يرجعان إلى معنى واحد ولكن بينهما تفاوت مع التقارب الذي ذكره لأن لهيئة النبات وكيفية الشعر في السبوط والعودة تأثيراً في السترو في وصول الماء إلى المنبت وقد يؤثر شعره في أحد الأمرين دون الآخر فإذا ظهر الاختلاف ذلك أن ترجح العبارة الثانية وتقول الشارب معدود من الشعور الخفيفة وليس كونه مانعاً من رؤية البشرة تحتها بأمر نادرف وكشعر الضرب الثاني فإن قلت لو كان بعينه كشفاً وبعضه خفيفاً ما حكمته قلت فيه وجهان أحدهما أن الخفيف حكم الخفيف والكثيف حكم الكثيف توفيراً للمقتضى كل واحد منهما عليه والثاني لا يقتضي حكم الخفيف وهو الذي ذكره في التهذيب وعلله بأن كثافة البعض مع خفة البعض نادرفاً وكشعر الذراع إذا كثف ولك أن تمنع ما ذكره وتدعي أن الكثافة في البعض والخفة في البعض أغلب في كثافة الكل والله أعلم (ثم يفعل ذلك ثلاثاً) كما هو حكم سائر القرب ثم أشار المصنف إلى القسم الثاني في بيان حكم الشعور الخارجة عن حد الوجه فما خرج عن حد الوجه من اللحية طولاً وعرضاً بقوله (ويفيض الماء على ظاهر ما استرسل من اللحية) ولا يجب غسل باطنه وبه قال أبو حنيفة والمزني لأن الشعر النازل عن حد الرأس لا يثبت له حكم الرأس وعبارة أصحابنا ولا يجب إيصال الماء إلى المسترسل من الشعر عن دارة الوجه لأنه ليس منه أصالة وليس بدلا عنه اه قال الرافعي وقول آخر وهو الأصح أنه يجب لانه من الوجه بحكم التبعية ولأن الوجه ما يقع به المخاطبة والمواجهة ولانه متدل في محل الفرض فأشبهه الجادة المتدلية وهذا الخلاف يجري أيضاً في الخارج عن حد الوجه من الشعور والخفيفة كالغذار والسبال إذا طال ولا فرق وذكر بعضهم في السبال أنه يجب غسله قولاً واحداً والظاهر الأول ثم إن هذه المسئلة اشتهرت بالإفاضة يقولون تجب الإفاضة في قول ولا تجب في قول وقصدتهم بهذه اللفظة بيان أن داخل المسترسل لا يجب غسله قولاً واحداً كالشعور النابتة تحت الذقن ولكن واصطلاح المتقدمين استعمال هذه اللفظة في الشعر لا مرار الماء على الظاهر فتعرض المصنف لظاهر المسترسل من اللحية

أعني ما يقبل من الوجه
وأما الكثيفة فلا وحكم
العنفقة حكم اللحية في
الكثافة والخفة ثم يفعل
ذلك ثلاثاً ولا يفيض الماء
على ظاهر ما استرسل من
اللحية

في لفظه والافاضة على هذا الاصطلاح مغنية عن التقييد بالظاهر فتأمل ومع ذلك قد حكى وجه انه
يجب غسل الوجه الباطن من الطبقة العليا من المسترسل اذا أوجبت غسل الوجه الباطني منه وهو
بعيد عند علماء المذهب (ويدخل الاصبع في مجاز العينين) جمع حجر كجاس ما ظهر من النقاب من
الرجل والمرأة من الحفن الاسفل وقد يكون من الاعلى (وموضع الرمص) بحركة هو وسخ العين الذي
يجمع في الموق (ويجتمع الكحل) أى موضع اجتماع الكحل في أطراف العين (وينقيهما) من تلك
الافواخ (فقد روى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك) قال العراقي روى أحمد من حديث أبي أمامة
كان يتعاهد المارقين وروى الدارقطني من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف أشربوا الماء أعينكم اه
قلت ورواه ابن عسدي في الكامل والعقيلي في الضعفاء بالفظا أشربوا أعينكم من الماء عند الوضوء ولا
تنفضوا أيديكم فانها مراوح الشيطان ثم هذه المسئلة التي ذكرها المصنف من زيادته على الوجيز قال
أصحابنا لا يجب اصال الماء الى باطن العينين ولو في الغسل لخوف الضرر وللعرج فقد كلف بصر من
تكاف ذلك كآبن عمرو ابن عباس ومن الناس من قال لا يضم العين كل الضم ولا يفتح كل الفتح حتى يصل
الماء الى أشغاره وحواجب عينيه وأما ما قاله صاحب عين العلم ويفتح العين قال شارحه مالا على هو غير
معروف (ويأمل عند ذلك خروج الخطايا) التي اكتسبها (من عينيه) كالنظر الى المحرمات فقد ورد زنا
العين النظر (وكذلك عند) غسل (كل عضو) يأمل خروج الخطايا منه (ويقول عنده) أى غسل
الوجه (اللهم بيض وجهي بنورك يوم تبيض وجوه أوليائك ولا تسود وجهي بظلماتك يوم
تسود وجوه أعدائك) وعبارة القوت ويقول عند غسل وجهه اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجوه
أوليائك ولا تسود وجهي يوم تسود وجوه أعدائك ومثله في العوارف الا انه زاد اللهم صل على محمد
وآل محمد وفي حديث الحسن البصري عن علي الذي تقدم ذكره أنفا فاذا غسلت وجهك فقل اللهم
بيض وجهي يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وفي حديث أنس المتقدم ذكره فلما أن غسل وجهه قال
اللهم بيض وجهي يوم تبيض الوجوه وفي كتاب الذخائر الجلي ويقول عند غسل الوجه اللهم بيض وجهي
يوم تبيض وجوه أوليائك وتسود وجوه أعدائك وقد ظهر لك من هذا أن قول المصنف بنورك وبظلماتك
لأن ذكره الفقهاء والمحدثون (ويخلل اللحية عند غسل الوجه فهو مستحب) لان ما لا يجب اصال الماء الى
باطنه ومنابت من شعر الوجه يستحب تخليله بالاصابع وروى عن عثمان رضي الله عنه أن النبي صلى
الله عليه وسلم كان يخلل لحيته وروى انه كان يخلل لحيته ويدلك عارضيه بعض الدلك وعن المزني أن
التخليل واجب ورواه ابن كعب عن بعض اصحاب كذا نقله الزايعي قال النورى قلت مراد قائله وجوب
يصال الماء الى المنبت وليس بشئ وقد نقلوا الاجماع على خلافه والله أعلم وفي عبارة أصحابنا ويسن في
الاصح تخليل اللحية الكثية وهو قول أبي يوسف لحديث عثمان المتقدم ذكره والتخليل تفريق الشعر
من جهة الاسفل الى فوق ويكون بعد غسل الوجه ثلاثا بكف من ماء من أسفلها لما روى أبو داود
والحاكم عن أنس رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا توضأ أخذ كففا من ماء تحت حذكه
نخلل به لحيته وقال بهذا امرني ربي وأبو حنيفة ومحمد يفضلان تخليل اللحية لعدم ثبوت المواظبة ولكون
السنة لا كمال الفرض في محلها وداخلها ليس بمحل لاقامته فلا يكون التخليل اكلا فلا يكون سنة بخلاف
الاصابع ورج في المبسوط قول أبي يوسف (ثم يغسل يديه الى مرفقيه ثلاثا) وهذا هو الفرض الثالث
في مذهب المصنف قال الله تعالى وأيديكم الى المرافق فايحاج غسل أجد المرفقين بعبارة النص لان مقابلة
الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الافراد بالافراد والاخر بدلالته لتساويهم ما وعدم الاولوية وكلمة الى قد
تستعمل بمعنى مع كقوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم وقوله من أنصاري الى الله وهو المراد
هنا لما روى انه صلى الله عليه وسلم كان اذا توضأ أمر الماء على مرفقيه وروى انه أدار الماء على مرفقيه

ويدخل الاصابع في
مجاز العينين وموضع
الرمص ويجمع الكحل
وينقيهما فقد روى أنه
عليه السلام فعل ذلك
ويأمل عند ذلك خروج
الخطايا من عينيه وكذلك
عند كل عضو يقول عنده
اللهم بيض وجهي بنورك
يوم تبيض وجوه أوليائك
ولا تسود وجهي بظلماتك
يوم تسود وجوه أعدائك
ويخلل اللحية الكثيفة عند
غسل الوجه فانه مستحب
ثم يغسل يديه الى مرفقيه
ثلاثا

ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به قال الرافعي ثم اليسد ان كانت واحدة من كل جانب على ما هو
 الغالب قد كانت كاملة فذلك وان قطع بعضها فله ثلاثة أحوال أحدها أن يكون القطع مماسحت المرفق
 كالركوع والذراع فغسل الباقي واجب والثاني أن يكون مافوق المرفق فلا فرض لسقوط محله ولكن
 الباقي من العضد يستحب غسله لتطويل الغرة كالمكروه كان سليم اليسد كالحرم اذا لم يكن على رأسه شعر
 يستحب له امرار المويش على الرأس وقت الحلق والثالث أن يكون القطع من مفصل المرفق وهل يجب
 غسل رأس العظم الباقي فيه طريقان أحدهما القطع بالوجوب لانه من محل الفرض وقد بقي فأشبهه
 الساعد اذا كان القطع من الركوع والثاني فيه قولان القديم ومنقول القديم انه لا يجب والاصح وهو
 منقول الربيع انه يجب واختلفوا في مأخذ القولين هذا كله في اليد الواحدة أما اذا خلقت لشخص
 من جانب يدا فان تميزت الزائدة عن الأصلية نظرت فان خرجت من محل الفرض وجب غسلها وان خرجت
 مافوق محل الفرض فان لم تبلغ الى محاذة محل الفرض فالتقول عن نص الشافعي في الام انه يجب غسل
 القدر المحاذي دون مافوقه لوقوع اسم اليد عليه وحصول ذلك القدر في محل الفرض قلت وقوله فالتقول
 عن نص الشافعي في الام هكذا هو في الوجيز ووقع له في الوسيط مثله وقال ابن الرفعة في المطلب لم أظفر
 به مع الامعان في طلبه ونسبه الجمهور الى اختيار أبي حامد وأتباعه وعبارة الرافعي تدل على انه نقله عن
 النص جماعة والامام قال ان أهل العرات نقلوه نصا ولم يبين المحل المنقول منه وعليه جرى النووي
 اه ثم قال الرافعي وفيه وجه صار اليه كثير من المعنيين وقرروه انه لا يجب غسل المحاذي ولا غيره لان هذه
 الزيادة ليست على محل الفرض فيجعل تبعا ولا هي أصلية حتى تكون مقصودة بالخطاب وحلوا نصه في
 الام على ما اذا التصق بشئ منها جعل الفرض وأما اذا لم تميز الزائدة عن الأصلية وجب غسلها جميعا سواء
 أخرجتها من المنكب أو من المرفق أو من الكوع ومن الامارات المسيرة للزائدة عن الأصلية أن تكون
 أحدهما قصيرة فاحشة القصر والاخرى في حد الاعتدال فالزائدة القصيرة ومنها نقصان الاصابع ومنها
 فقد البطش وضعفه وفي الروضة للنووي ولوطالت أطرافه وخرجت عن رؤس الاصابع وجب غسل
 الخارج على المذهب وقبل قولان واذا قوضا ثم قطعت يده أو رجله أو حلق رأسه لم يلزمه تطهير
 ما انكشف (وبحرك الخاتم) وجوب ان لم يصل الماء الابه والافنديا وعند أصحابنا ان كان ضيقا يجب
 تحريكه في المختار من الروايتين لما روى ابن ماجه عن أبي رافع رفعه كان اذا قوضا وضوءا للسلاة حرك
 خاتمه في أصبعه ولانه يمنع الوصول ظاهرا وكذا القرط في الاذن ينكف تحريكه ان كان ضيقا والمعتبر
 غلبة الظن في اتصال الماء الى الثقب سواء كان فيه قرط أو لم يكن فان غلب على الظن وصول الماء الى
 الثقب لا يتكافى غيره من ادخال عود ونحوه لان الحرج مدفوع (ويطيل الغرة) وهي بالضم غسل
 مقدم الرأس مع الوجه وغسل صفحة العنق والتججيل غسل بعض العضد عند غسل اليد وغسل بعض
 الساق عند غسل الرجلين وهو أحد الاوجه المذكورة من الفرق بين تطويل الغرة وتطويل التججيل
 واليه أشار المصنف بقوله (و رفع الماء الى أعلى العضد) ولوقال ويطيل الغرة والتججيل لسلم من
 التطويل وفسر كثيرون تطويل الغرة بغسل شئ من العضد والساق وأعرضوا عن ذكر ما حو الى الوجه
 والاول أولى وأوفق لظاهر الخبر * (تنبيه) * قول المصنف في الوجيز ولكن الباقي من العضد يستحب
 غسله لتطويل الغرة قال الرافعي فان قيل تطويل الغرة انما يفرض في الوجه والذي في اليد تطويل
 التججيل قلنا تطويل الغرة والتججيل نوع واحد من السنن على أن أكثرهم لا يفرقون بينهما ويطابق
 تطويل الغرة على اليد ورأيت بعضهم احتج بأن اطالة الغرة لا يمكن الا في اليسد لان استيعاب الوجه
 بالغسل واجب وليس هذا الاحتجاج بشئ لان للمعتز أن يقول الاطالة في الوجه أن يغسل الى
 اللبب وصفحة العنق وهو مستحب نص عليه الأئمة اه (فانهم يحشرون يوم القيامة غرا محجلين من أثر

وبحرك الخاتم ويطلب
 الغرة ورفع الماء الى أعلى
 العضد فانهم يحشرون يوم
 القيامة غرا محجلين من آثار

الوضوء كذلك ورد الخبر) والذي في المتفق عليه من حديث أبي هريرة رفعه أن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء قال أبو هريرة فكان غسل بعد ذلك أيدينا إلى الأباط وهذه الجملة الأخيرة معناها عند البخاري (قال صلى الله عليه وسلم من استطاع أن يطيل غرته فليطيل) قلت هذا مع ما قبله حديث واحد وهو عند البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة أن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليطيل (وروي أن الخليفة تبلغ مواضع الوضوء) أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قاله العراقي وتلك الخلية نور يخلق الله تعالى في جباه المؤمنين وأقدامهم وهي الغرة والتججيل قاله الشبرخيتي في شرح الاربعين (ويبدأ باليمنى) والبداية باليمين سنة عند الشافعي وأبي حنيفة لما روي عن أبي هريرة رفعه إذا توضأ ثم فادأ بيمينك وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شيء حتى في وضوئه وانتعاله وقال أحد وجوه وهو مذهب الشيعة قال الرافعي وزعم المارضي من الشيعة أن الشافعي رضي الله عنه في القديم كان يوجب تقديم اليمنى على اليسرى وليس لهذا ذكر في كتب أصحابنا ولا اعتماد عليه (ويقول اللهم اعطني كفاي يميني وحاسبي حسابا يسيرا ويقول عند غسل) (الشمال اللهم اني أعوذ بك أن تعطيني كفاي بشمالى أو من وراء ظهري) ونص القوت ويقول عند غسل ذراعه اليمنى اللهم آتني كفاي يميني وحاسبي حسابا يسيرا وعند غسل ذراعه اليسرى اللهم اني أعوذ بك أن تؤتيني كفاي بشمالى أو من وراء ظهري ومثله في العوارف إلا أنه بزيادة التسمية وفي حديث علي من رواية الحسن البصري المتقدم ذكره وإذا غسلت ذراعك اليمنى فقل اللهم اعطني كفاي يميني يوم القيامة وحاسبي حسابا يسيرا فإذا غسلت ذراعك اليسرى فقل اللهم لا تعطيني كفاي بشمالى ولا من وراء ظهري وعند ابن عساكر من حديث علي من رواية ولده محمد بن الحنفية عنه المتقدم بذكره وفي الديدن اللهم اعطني كفاي يميني والحمد بشمالى ولا تجعلها مغولة الى عنقي وفي حديث أنس فلما ان غسل ذراعيه قال اللهم اعطني كفاي يميني وفي النخائر لمحي وعند غسل اليد اليمنى اللهم اجعاني من أصحاب اليمين وعند اليسرى اللهم لا تجعلني من أصحاب الشمال * (تنبيهه) * قال الرافعي استحباب تقديم اليمنى على اليسرى في كل عضو من يعسر ايراد الماء عليهما دفعة واحدة كاليد والرجلين أما الاذان فلا تستحب البداية باليمنى فيهما لان مسحهما معا أهون وكذلك الخدان يغسلان معا نعم الاقطع يجز عن غسل الخدين ومسح الاذنين دفعة واحدة فبراى التيامن هكذا ذكر القاضي أبو المحاسن اه قال النووي في الروضة والكفان كلاذنين وفي البحر وجه شاذ انه يستحب تقديم الاذن اليمنى ولوقدم مسح الاذن على مسح الرأس لم يحصل على الصحيح والله أعلم ثم أشار المصنف الى الفرض الرابع الذى هو مسح الرأس بقوله (ثم يستوعب رأسه بالمسح) قال الله تعالى وامسحوا برؤوسكم قال ابن هبيرة اختلفوا في مقدار ما يجزئ من مسح الرأس فقال أبو حنيفة في رواية عنه يجزئ قدر الربع منه وفي رواية أخرى عنه مقدار الناصية وفي رواية ثالثة عنه قدر ثلاث أصابع من أصابع اليد وقال مالك وأحمد في أظهر الروايات عنهما يجب احتياجه ولا يجزئ سواء وقال الشافعي يجزئ أن يمسح منه أقل ما يقع عليه اسم المسح اه (بان يبل يديه) من الماء (ويصلق رؤس أصابع اليمنى باليسرى ويضعهما على مقدمة الرأس ويدهما الى القفا ثم يردهما الى المقدمة وهذه المقدمة واحدة) وفي شرح البسجة للعراقي كيفية أن يضع سبابتيه ملتصقة احدهما بالآخرى وإبهاميه على صدغيه ويذهب بهما الى قفا ثم يردهما الى المكان الذى بدأ منه وهذا في حق من له شعر ينقلب فيمسح في المرة الاولى باطن الشعر المقدم وظاهر المؤخر وفي الثانية باطن المؤخر وظاهر المقدم فلم يكن على رأسه شعر أو كان ولكنه لا ينقلب لم يسن العود لعدم فائدته فان عاد لم يحسب ثانية لصيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى المرة الثانية كما ذكره بغوي اه وقال الرافعي

الوضوء كذلك ورد الخبر
قال عليه السلام من استطاع
أن يطيل غرته فليطيل
وروي ان الخلية تبلغ
مواضع الوضوء ويبدأ
باليمنى ويقول اللهم اعطني
كفاي يميني وحاسبي حسابا
يسيرا ويقول عند غسل
الشمال اللهم اني أعوذ بك
أن تعطيني كفاي بشمالى
أو من وراء ظهري ثم
يستوعب رأسه بالمسح بان
يبل يديه ويصلق رؤس
أصابع يديه اليمنى باليسرى
ويضعهما على مقدمة
الرأس ويدهما الى القفا
ثم يردهما الى المقدمة وهذه
مسحة واحدة

ليس من الواجب استدعاء الرأس بالمسح بل الواجب ما انطلق عليه الاسم لان من أمره على هامة
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يقال مسح برأسه وقال مالك يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني واحمدى الروايتين
 عن أحد والثانية انه يجب مسح أكثر الرأس وقال أبو حنيفة يقتدر بالربع ثم ان كان يمسح على بشرة
 الرأس فذلك ولا يضر كونها تحت الشعر وقال الروياني في التجريد لا يجوز لانتقال الفرض الى الشعر
 وان كان يمسح على الشعر فكذلك يجوز وان اقتصر على مسح شعرة واحدة أو بعضها فلا تقدر بر وعن ابن
 القاص انه لا أقل من ثلاث شعرات ثم شرط الشعر الممسوح أن لا يخرج من حد الرأس وهل يشترط
 أن لا يجاوز منبته فيه وجهان أحدهما أنه لا يشترط لوقوع اسم الرأس عليه ولو غسل رأسه بدلا عن المسح
 في أجزائه وجهان أحدهما انه يجوز لانه مسح وز يادة وهو أبلغ من المسح فكان يجزئنا بطريق الأولى وهل
 يكره ذلك وان أجزأ فيه وجهان أظهرهما لان الأصل هو الغسل والمسح نازل منزلة الرخصة من الشرع
 وإذا عدل الى الأصل لم يكن مكروها وقال النووي في الروضة قلت ولا تتعين البدل للمسح بل يجوز بأصبع
 أو خشبة أو خرقة أو غيرها ويجزئه مسح غيره له والمرأة كالرجل في المسح ولو كان له رأسان أجزأه مسح
 أحدهما وقيل يجب مسح جزء من كل رأس والله أعلم ثم قال الرافعي ولو بل رأسه ولم يد يد أو غيرها
 مما يمسح به على الموضع فهل يجزئه ذلك فيه وجهان أحدهما نعم والثاني وهو اختيار القفال الشافعي
 لا يجزئ لانه لا يسمى مسحاً ولو فطر على رأسه قطارة ولم تحرقه على الموضع فعلى الخلاف وان حرت كفى
 * (فصل) قال الشافعي في شرح النقاية المسح الاصابة قال الشافعي وهو رواية عن أحد الفرض فيه
 ما يقع عليه اسمه وقال مالك وأحمد جميع الرأس ودليلهم جميعاً آية الموضوع ومعنى الباء في رؤسكم للإصاف
 وما سح بعض رأسه ومستوعبه كلاهما ملصق المسح برأسه فأخذ الشافعي رحمه الله بالمتيقن وأخذ مالك
 رحمه الله بالاحتياط وأخذ أبو حنيفة رحمه الله ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما روى مسلم
 والضرعاني عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح بخاصيته وعلى
 الخفين وروى أبو داود والحاكم وسكت عنه من حديث أبي معقل قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يتوضأ وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة ومعلوم
 أن الناصية بمقدم الرأس أحد جوانبها الأربعة فلو كان مسح الربع ليس يجزئ لم يقتصر صلى الله عليه
 وسلم في ذلك الوقت عليه ولو كان مسح مادونه مجزئاً لفعله صلى الله عليه وسلم ولو مرة في عمره لتعلم الجواز
 اه وفي شرح المختار الآية بجملة في مسح الرأس لانه يحتمل ارادة الجمع و ارادة ما يطلق عليه اسم المسح
 و ارادة بعضه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حسر عن عمامته ومسح على ناصيته فصار بيان الآية
 وحجة على المخالف والمختار مقدار الناصية هو ربع الرأس لكونه إحدى جوانبه الأربعة فان قيل لم قلت
 انه مجمل في حق المقدار والمجمل لا يمكن العمل به قبل البيان وقد أمكن العمل به قبل البيان ههنا لانه
 لما كان المراد به مطلق البعض ويخرج عن العهدة بأدنى ما يطلق عليه اسم البعض كما قلنا في الر كوع
 والسجود قلنا مطلق البعض غير مراد بالاجماع اذ ذلك يحصل بغسل الوجه فلا حاجة الى ايجاب على
 حدة فعمل ان المراد به بعض مقدور كالثلث أو الربع كما قرره المحققون فان قلت المدعى ربع غير معين والدليل
 يدل على ربع معين وهو الناصية ولم يوافق الدليل المدلول والموافقة شرط بينهما كإبين الشهادة والدعوى
 قلت الحديث يحتمل معنيين التعيين وبيان المقدار وقد عرف ان خبر الواحد يصلح مبيناً لمجمل الكتاب
 والبيان انما يكون في موضع الاجمال ولا اجمال في المحل لانه معلوم وهو الرأس وان الاجمال في المقدار
 لانه الثلث أو الربع قوله عليه السلام يصير بياناً له فان قلت لم سمي المجتهد مفر وضاً والفرض ثابت
 بدليل قطعي لاشبهة فيه ويكفر حاحده والاختلاف بين الأئمة يورث الشبهة ولهذا لا يكفر جاحد مسح
 مقدار الناصية قلنا الجواب عنه بوجهين أحدهما انه أراد بالفروض المقدار لان الفرض في اللغة عبارة

عن التقدير والثاني أراد به المفروض عندنا لأنه المفروض في نفس الامر كما تقول ان تعديل الاركان
فرض عند أبي يوسف وقراءة الفاتحة فرض عند الشافعي والقعدة على رأس كل شفيع في النوافل فرض
عند محمد * (تنبيه) * قال صاحب الينايع روى في مسح الرأس عن أصحابنا ثلاث روايات الاولى
مقدار الناصية وهي الشعور المائلة الى الجهة وهي رواية الكرخي والطحاوي وفي شرح الطحاوي
ان المراد به اذا بلغت مقدار ثلاث أصابع الثانية مقدار ثلاث أصابع موضوعة من غير مد وهي رواية
هشام عن أبي حنيفة الثالثة مقدار ربع الرأس وهي رواية زفر عن أبي يوسف وأبي حنيفة فانها ما قال
فيه لا يجوز حتى يمسح بثلاث أصابع مقدار ثلث الرأس وربعه فان مسح بأصبع واحدة يبطئها وظهرها
وجانبيها فقد قال بعض مشايخنا لا يجوز له والصحيح انه يجوز له وهكذا روى عن أبي حنيفة فاذا مسح رأسه
بما فوق أذنيه أخرجه على اختلاف الروايات وان مسح تحتها لا يجوز له وان أصاب رأسه مقدار ثلاث أصابع
من ماء المطر أخرجه سواء مسح باليد أو لم يمسحه فان حلق رأسه أو لحيته بعدما مسح عليه أو مسح على
خذه ثم قشر موضع مسحه لا يجب عليه ان يمسح ثانيا والله أعلم وفي المحيط عن محمد لو وضع ثلاثة أصابع ولم
يعد جاز وهذا قياس ظاهر الرواية وعلى قياس رواية الربع والناصية لا يجوز لانه أقل من ذلك وفي
الظهيرية والمسح مقدار ثلاثة أصابع اليد وهو الصحيح وفي الخلاصة ولو مسح بأصبع أو أصبعين قدر
ربع الرأس لا يجوز عند الثلاثة ولو مسح بالاهمام والسبابة ان كان مفتوحا جاز لان ما بينهما مقدار
أصبع فكانه مسح بثلاثة أصابع ولو مسح بأصبع وعاد الى الماء ثلاث مرات جاز ولو مسح باطراف
أصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا أولا وهو الصحيح وفي المحيط لا يجوز الا اذا كان الماء متقاطرا
لانه حينئذ ينزل من أصابعه الى أطرافها فاذا مده صار كأنه أخذ ما عديدا ولو مسح ببله في اليد باقية عن
غسل عضد يجوز وببله باقية عن مسح عضو أو مأخوذة من عضو مغسول أو ممسوح لا يجوز وفي المنتقى
ولو أرسل الماء في وسط رأسه فنزل على وجهه يسقط به فرض المسح وغسل الوجه والله أعلم ثم ان استيعاب
مسح الرأس بالوجه المذكور عند المصنف سنة في المذهبين ودليله ما روي عن الربيع بنت مسعود انها رأت
النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ قالت فمسح رأسه ما أقبل منه وما أدبر وصدغيه وأذنيه الا ان عند أبي
حنيفة مرة واحدة اذ جاء في رواية هذا الحديث التقييد بمرة واحدة وتطافرت الطرق الصحيحة على ذلك
وأما ما ورد من التثنية فيمحمول على الاستيعاب وحل تعدد الماء فيه على قلة البله أو تفادها لا يكون سنة
مستمرة اذ وضعه على التخفيف بخلاف المضمضة والاستنشاق وقال المصنف (يفعل ذلك ثلاثا) أي ثلاث
مرات وهو مذهب الشافعي في كل مغسول أو ممسوح سوى مسح الخف وتكرار المسح بالماء المختلفة
مروى عن أبي حنيفة في رواية غريبة نقلها المرغيناني والمشهور من مذهبه الكراهة على ما في المحيط
والبدائع (ويقول) عند مسح الرأس اللهم غشني برحمتك وأترل على من بركانك وأطلني تحت ظل
عرشك يوم لا ظل الا ظلك ومثله في القوت وفي العوارف الا انه زيادة التسمية وفي حديث علي من رواية
الحسن البصري المتقدم بذكره فاذا مسح برأسك فقل اللهم غشني برحمتك ومن رواية محمد بن الحنفية
عن علي اللهم لا تجمع بين ناصيتي وقدي وفي حديث أنس المتقدم بذكره فلما ان مسح يده على رأسه قال
اللهم غشني برحمتك وجنبنا عذابك (ثم يمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما) أجمعوا على ان ذلك سنة من
سنن الوضوء الا أحد فانه رأى مسحهما واجبا فيما نقل حرب عنه وقد سئل عن ذلك فقال يعيد الوضوء
اذا تركه وعند رواية أخرى نقلها صالح انه سنة لانه قال لا يعيد اذا تركه واختلفوا هل يسحان بماء الرأس
أم يوجد له ماء جديد فقال أبو حنيفة وأحمد هما من الرأس ويسحان بمائه فقال الميموني من
أصحاب أحمد رأيت أحمد مسحهما مع الرأس وعن أحمد رواية أخرى انه يستحب له أخذ ماء جديد لهما وهو
اختيار الخرفي وقال مالك هما من الرأس ويستحب ان يأخذ لهما ماء جديدا وقال الشافعي ليس من الرأس

يفعل ذلك ثلاثا ويقول
اللهم غشني برحمتك وأترل
على من بركانك وأطلني
تحت ظل عرشك يوم لا ظل
الا ظلك ثم يمسح أذنيه
ظاهرهما وباطنهما

ولامن الوجه ومن مسحهما (بماء جديد) وفي رواية عن مالك هما من الوجه يغسلان معه ولا مسحان
وعنه روايتان آخرتان احدهما مثل مذهب الشافعي والاخرى مثل مذهب أبي حنيفة قال الرافي
والاحب في اقامة هذه السنة (بان يدخل مسجته) أي سبائتيه (في صمأخى أذنيه ويدبر) هما على
المعاطف وغير (إيهاميه على ظاهر أذنيه ثم يضع الكف) أي يلصق كفيه وهما مبلولتان (على الاذنين)
أي بهما (استظهاراً) أي احتياطاً واختلافوا في تكرار مسحهما فقال أبو حنيفة ومالك واجدى احدى
روايته السنة فيهما مرة واحدة وحكاها الترمذى في جامعه عن الشافعي ونقله الحنطلى وجهه الاصحاب
فيه وفي مسح الاذنين والمشهور من مذهب الشافعي انه (يكبره ثلاثاً) وعن أحمد مثله في الرواية التي
حسن فيها تكرار مسح الرأس وقال النووي في الروضة ونقلوا ان ابن سريج كان يغسل أذنيه مع وجهه
ويعمسحهما مع رأسه ومنفردتين احتياطاً في العمل بمذاهب العلماء فيهما وفعله هذا حسن وقد غلط من
غلطه فيه زاعم ان الجميع بينهما لم يقل به أحد ودليل ابن سريج نص الشافعي والاصحاب على استحباب غسل
الترعتين مع الوجه مع انهما مسحان مع الرأس والله أعلم * (تنبيه) قال الرافي ولوشك في انه غسل أو
مسح مرة أو مرتين أو شك في انه غسل ذلك مرتين أو ثلاثاً فوجهان أحدهما انه يأخذ بالاقول والثاني ذكره
الشيخ أبو محمد انه يأخذ بالاكثر حذراً من ان يزيد غسله رابعة فأنه بدعة ونزل السنة اهون من اقتحام
البدعة لكن من قال بالاول لا يسلم ان الرابعة بدعة على الاطلاق بل البدعة اثباته بالرابعة على علم منه
بحقيقة الحال

* (فصل) وفي عبارات اصحابنا وبسن مسح الاذنين ولو بماء الرأس اشارة الى انه لو أخذ لهما ماء جديداً
مع بقاء البلية كان حسناً فلا يشترط ان يكون بماء الرأس ولا أخذ ماء جديد وما ورد من أخذ الماء الجديد
لهما في بعض الاخبار محمول على نفاذ البلية والاظهر في كيفية مسح الاذنين اذا اراده بماء الرأس أن يضع
كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدحهما الى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس ثم يمسح أذنيه بأصبعيه
ولا يكون الماء مستعملاً بهذا لان الاستيعاب بماء واحد لا يكون الا بهذا الطريق ولان مسح الاذنين
بماء الرأس ولا يكون ذلك الا بماء مسح به الرأس ولانه لا يحتاج الى تجديد الماء لكل جزء من أجزاء الرأس
فالاذن أولى لكونه تبعاً له وقد روى ابن ماجه باسناد صحيح عن عبدالله بن زيد والدارقطني باسناد صحيح
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاذان من الرأس وروى مالك في الموطأ عن عبدالله
الصنابحي أو أبو عبدالله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قوضا العبد المؤمن فتمضمض خرجت
الخطايا من فيه واذا استنثر خرجت الخطايا من انفه واذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى يخرج
من تحت اشفار عينيه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت اظفار يديه فاذا مسح برأسه
خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج
من تحت اظفار رجليه قال ابن عبد البر في التمهيد فيدلالة على ان الاذنين مسحان بماء الرأس (ويقول
اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيستمعون أحسنه اللهم اسمعني منادى الجنة مع الابرار) هكذا
هو في العوارف للسهر وردى بزيادة التصلية وفي القوت مثله الا انه قال اللهم اجعلني ممن يستمع والباقى
سواء وفيه منادى الخير بدل الجنة وجاء في حديث علي في رواية الحسن البصري المتقدم بذكره بمثل
سياق المصنف الى قوله أحسنه وفي شرح الوجيز وعند مسح الرأس اللهم حم شعري وبشري على النار
وروى اللهم احفظ رأسي وما حوى وبطني وما وى (ثم يمسح رقبته) قال الرافي وهل يمسح بماء
جديد أو بما يقى من بلل مسح الرأس والاذنين بناء بعضهم على وجهين في انه سنة أم أدب ان قلنا سنة
مسح (بماء جديد) وان قلنا أدب في مسح بالبلل الباقي واعلم ان السنة والادب يشتركان في أصل الندية
والاستحباب لكن السنة ما يتأكد شأنها والادب دون ذلك ثم اختيار القاضي الروياني ينبغي ان يمسحه

بماء جديد بان يدخل
مسجته في صمأخى أذنيه
ويدبر إيهاميه على ظاهر
أذنيه ثم يضع الكف
على الاذنين استظهاراً
ويكرره ثلاثاً ويقول اللهم
اجعلني من الذين يستمعون
القول فيستمعون أحسنه
اللهم اسمعني منادى الجنة
مع الابرار ثم يمسح رقبته
بماء جديد

بماء جديد وميل الاكثر من الى انه يكفي مسحه بالبلل الباقي وهو قضية كلام المسعودي وصاحب التهذيب
 لان المسعودي ذكر انه غير مقصود في هيئته بل هو تابع للقفا في المسح والقفا تابع للرأس لتطويل
 الغرة وقال صاحب التهذيب يستحب مسحه تبعاً للرأس أو الأذن اطالة للغرة وإذا كان استحبابه
 لتطويل الغرة كفي فيه البلل الباقي اهـ وقال النووي في الروضة وذهب كثير من أصحابنا الى
 انها لا تمسح لانه لم يثبت فيها شيء أصلاً ولهذا لم يذكره الشافعي ومتقدموا أصحاب وهذا هو الصواب والله
 أعلم وقال ابن هبيرة واختلفوا في مسح العنق فقال أبو حنيفة هو من نفل الوضوء وقال مالك ليس ذلك بسنة
 وقال بعض الشافعية واحد في أحد رواتبه انه سنة لان ابنه عبد الله قال رأيت أبي إذا مسح رأسه وأذنيه
 في الوضوء مسح ذلك اهـ قلت والمشهور عند أصحابنا انه سنة لانه قد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ثم
 ان مسحها يكون بظهر اليدين لعدم استعمال يدهما واختار كثير من من أصحابنا انه أدب (لقوله صلى
 الله عليه وسلم مسح الرقبة أمان من الغل) غريب قال ابن الصلاح في مشكل الوسيط لا يعرف مرفوعاً وإنما
 هو قول بعض السلف وقال النووي في شرح المذهب وغيره موضوع وعن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال من توضأ ومسح على عنقه وفي الغل (يوم القيامة) هكذا رواه أبو منصور الديلمي في مسند
 الفردوس بسند ضعيف ورواه أبو نعيم بلفظ من توضأ ومسح يديه على عنقه امن الغل يوم القيامة قال
 ابن الملقن غريب لا أعرفه الا من كلام موسى بن طلحة كذلك رواه أبو عبيد في غريبه وقال النووي
 في كلامه على الوسيط لا يصح في مسح الرقبة شيء اهـ قلت ورواه أبو عبيد في كتاب الطهور عن عبد
 الرحمن بن مهدي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة بلفظ من مسح قفاه مع
 رأسه فان قيل هو موقوف على موسى أجيب بانه ليس مما يقال فيه بالرأي وما كان كذلك فله حكم الرفع
 وقد خلط المصنف بين الحديثين وميزتهما كما ترى وهو الصواب وقد ميز بينهما كذلك الرافعي وأما
 العراقي فذكر الحديث الأول وعزاه الى ابن عمر فلم يصح ولذلك لم أتبعه والله أعلم (ويقول اللهم فك
 رقبتي من النار وأعوذ بك من السلاسل والاعلال) هكذا هو في القوت والعوارف ولم يرد في حديث على
 وأنس ولا غيرهما (ثم يغسل رجلي اليمنى ثلاثاً) الى الكعب وهذا هو الفرض الخامس عند المصنف
 (و) يسن (ان يخلل) الاصابع هذا اذا كان الماء يصل اليها من غير تخليل فلو كانت الاصابع ملتفة
 لا يصل الماء اليها الا بالتخليل فينشد يجب التخليل لانه لا بد من لاداء فرض الغسل وان كانت ملتفة لم
 يجب الفتق ولا يستحب أيضاً قاله الرافعي وقال النووي قلت بل لا يجوز والله أعلم والاحب في كيفية
 التخليل ان يخلل (باليد اليسرى من أسفل أصابع الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر من الرجل اليمنى ويختم
 بالخنصر من اليسرى) وعبارة الرافعي يخلل بخنصر اليسر اليسرى من أسفل الاصابع مبتدئاً بخنصر
 الرجل اليمنى يختمها بخنصر اليسرى ورد الخبر بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك ذكره
 الأئمة وعن أبي طاهر الزيادي انه كان يخلل ما بين كل أصبعين من أصابع رجله بأصبع من أصابع يده
 ليكون بماء جديد ويفضل الابهامان ولا يخلل بهما لما فيه من العسر وهل التخليل من خاصية أصابع
 الرجلين أم هو مستحب في أصابع اليدين أيضاً مذهب طائفة المذهب ذكره في أصابع الرجلين وسكتوا
 عنه في اليدين لكن ابن كجب قال انه مستحب فيهما لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال لا يقبض بن صبرة اذا
 توضأت فخلل الاصابع فان لفظ الاصابع يشملهما وروى الترمذي عن ابن عباس رفعه اذا توضأت فخلل
 بين أصابع يديك ورجلك على هذا فالذي يقرب من الفهم ههنا ان يشبك بين الاصابع ولا تعود فيه
 الكيفية المذكورة في الرجلين قلت وعند أصحابنا يسن تخليل أصابع كل من اليدين والرجلين
 بالاتفاق لعموم الأحاديث الواردة في ذلك ولم يكن واجبا مع وجود امر فيه لوجود الصارف وهو تعليم
 الاعرابي وكيفية تخليل أصابع البدن يدخل بعضها في بعض ويقوم مقامه الادخال في الماء الجاري وما

لقوله صلى الله عليه
 وسلم مسح الرقبة أمان من
 الغل يوم القيامة ويقول
 اللهم فك رقبتي من النار
 وأعوذ بك من السلاسل
 والاعلال ثم يغسل رجليه
 اليمنى ثلاثاً ويخلل باليد
 اليسرى من أسفل أصابع
 الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر
 من الرجل اليمنى ويختم
 بالخنصر من الرجل اليسرى

هو في حكمه وصفتهم في الرجلين هو ما تقدم في سياق الرافعي قال المكمل بن الهمام والله أعلم انه أمر اتفاق
لاسة مقصودة فلا تختص سنة التخليل بهذه الكيفية

*** (فصل) * قوله تعالى واستحوذوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين** قرأ نافع وابن عباس وحفص والكسائي
أرجلكم بالنصب عطفا على وجوهكم وجره الباقيون فقبل على الجوار كقوله تعالى وحوار بالجر في قراءة
جزء والكسائي عطفا على ولدان المرفوع في قوله تعالى وبطوف عليهم ولدان مخلدون وفي الكشف لما
كانت الرجلان مظنة للإسراف المذموم عطفت على الممسوح لا لتمسح بل لينبه على وجوب الاقتصاد
في صب الماء عليهم وقيل إلى الكعبين لزالة طين انهما مسحوه لأن المسح لم يضرب له غاية في الشريعة اه
والكعبان هما العظامان الثانتان من جانبي القدم المرتفعتان والاشتقاق يدل على الارتفاع ويرى عن
زفر بن الهذيل من أئمتنا انه كان يقول ان الكعب هنا هو الذي فوق مشط القدم وحكاة هشام عن محمد
ابن الحسن وحكي الرافعي عن ابن كعب وغيره انهم رروا عن بعض اصحاب ذلك وقال النووي هذا الوجه شاذ
منكر بل غلط والله أعلم قلت وهو صحيح لكن في حق المحرم اذا لم يجد نعلين يقطع الخف من أسفل الكعب
وأراد بالكعب ما ذكر قال الرافعي وجه الاول ما روى النعمان بن بشير رفعه أمرنا باقامة الصفوف
فلقد رأيت الرجل يلزق منكبه بمنكب أخيه وكعبه بكعبه والذي يتصور فيه التزاق القائمين في الصف
ما ذكرنا دون ظهر القدم وقال الشنخي في شرح النقاية ومعنى إلى عند المحققين الغاية مطلقا وأما دخول
ما بعده في حكم ما قبلها أو خروجه عنه فأمر يذو مع الدليل فقام الدليل فيه على خروج ما بعده لقوله
تعالى فنظرة إلى ميسرة اذ لو دخل لكان الانتظار واجبا حالة اليسر أيضا وقوله تعالى ثم أمموا الصيام إلى
الليل اذ لو دخل لوجب الوصال ومما قام الدليل فيه على دخول ما بعده قوله تعالى من المسجد الحرام إلى
المسجد الأقصى للعلم فيه بأنه لا يسرى به إلى البيت المقدس من غير ان يدخله وأما المرافق والكعبان في
الآية فأخذ زفر ودأود فيهما بالمتيقن فلم يدخلها في الغسل وأخذ الكافة بالاحتياط فأدخلوها فيه وقيل
إلى بمعنى مع وقيل للغاية وان صدر الغاية اذا كان متناولها كاليد يتناول إلى الأبط كانت لاسقاط
ما وراءها لا امتداد الحكم لانه حاصل قلت ونقل الباقى في شرح الملتقى عن بعض المتأخرين ان الاولى
الاستدلال بالاجماع على فرضية غسلهما فقد قال الشافعي في الام لانهم مخالفوا في ايجاب دخول المرفقين
في الوضوء وهذا حكاية منه للاجماع *** (تنبيه) * قال الرافعي** وقد بحث فيسأل عن وضوء ليس فيه غسل
الرجلين وصورته ما اذا غسل الجنب جميع بدنه الارجلية ثم أحدث والاصل في المسألة على الاختصار
ان من اجتمع في حقه الحدث الاصغر والا كبر هل يكفيه الغسل أم يحتاج معه إلى الوضوء فيه وجهان
أصحهما انه يكفيه لظاهر الاخبار فان قلنا يجب وضوء وغسل عند اجتماع الحدثين وجب غسل الرجلين
عن الجنابة وضوء كامل للحدث يقدم منهما ما شاعوا يؤخرا ما شاء وتكون الرجل مغسولة مرتين وان قلنا
يكفي الغسل ثم يشترط الترتيب في أعضاء الوضوء وجب غسل الرجلين مؤخر عن سائر أعضاء الوضوء ويكون
غسلهما واقعا على الجهتين الجنابة والحدث جميعا وان قلنا انه يكفي الغسل من غير اشتراط الترتيب فعليه
غسل الرجلين عن جهة الجنابة اما قبل سائر أعضاء الوضوء أو بعدها وفي خلالهما ويغسل سائر الأعضاء
من الحدث على الترتيب وهذا هو الاصح واختيار ابن سريج وابن الحداد وعلى هذا الوجه يكون المأني به
وضوء أخاليا عن غسل الرجلين لان الرجلين قد اجتمع فيهما الحدثان ونحن على هذا الوجه نتحكم باضمحلال
الاصغر في جنب الاكبر فليست الرجلان مغسولتين من جهة الوضوء فهذه هي صورة الامتحان (فائدة)
عدوا غسل الرجلين أحدث فرض الوضوء وأركانها لكن التوضي غير مكلف بغسل الرجلين بعينه بل
الذي يلزمه أحد الأمرين اما غسل الرجلين أو المسح على الخطين بشرطه ولو عبر معبر عن هذا الركن
هكذا لكان مصيبا والمراد عند الإطلاق ما اذا كان لا يمسح أو ان الأصل الغسل والمسح بدل (ويقول)

ويقول

عند غسل اليمنى (اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام ويقول عند غسل اليسرى أعوذ بك أن
تزل قدمي على الصراط يوم تزل أقدام المنافقين) ونص القوت في الأولى بعد الصراط مع أقدام المؤمنين
وفي الثانية زيادة فيه بعد تزل وفي العوارف مثل ما في القوت بزيادة التصلية وفي حديث علي بن مرواية
ولده محمد بن الحنفية عنه وفي الرجلين اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام اللهم نجني من مضغبات
النيران وأغللها وفي حديث أنس الاقتصار على هذه الجملة الأولى (و يرفع الماء إلى أنصاف الساقين)
هذه العبارة منتزعة من عبارة القوت حيث قال وان يتدنى بغسل الذراعين من أصابع الكفين ويقطع
من المرفقين في كل غسله وان يبلغ في غسل الذراعين إلى أنصاف العضدين وان يتدنى بغسل القدمين من
الأصابع ويحملهما من الميامن ويقطع غسلهما من الكعبين ويبلغ في غسل القدمين إلى أنصاف الساقين
وعين أصابع اليمنى خنصرها وعين أصابع اليمين إبهامها (فأذا فرغ) من وضوئه (رفع رأسه إلى السماء
وقال) ونص القوت ثم قال (أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله سبحانه
اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت علمت سواي وأظلمت نفسي أستغفرك وأتوب إليك) ونص القوت وأسألك التوبة
(فاغفر لي وتب علي أنك أنت التواب الرحيم اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين واجعلني
من عبادك الصالحين) وهذه الجملة الأخيرة ليست في القوت ولا في شرح الوجيز ولا في الأحاديث الواردة
في الدعاء على ما سيأتي بيانه (واجعلني عبدا صبوراً شكوراً) ونص القوت واجعلني صبوراً واجعلني
شكوراً (واجعلني أذكراً كذا كثيراً وأسبحك بكراً وأصيلاً) وهكذا هو في كتاب العوارف قال
صاحب القوت هذا جميع ما روي من القول بعد الفراغ من الوضوء بأكثر من متفرقة قد جمعناها (يقال
ان من قال هذا بعد الوضوء) ونص القوت عند فراغه من الوضوء (ختم على وضوئه بخاتم ورفع له تحت
العرش فلم يزل يسبح الله تعالى ويقدهسه ويكتب له ثواب ذلك إلى يوم القيامة) كل هذا يعينه في القوت
والإكلام عليه من وجوه * الأولى في رفع الرأس إلى السماء قال الحافظ بن حجر في تحريج أحاديث الأذكار
نقل الرواية أنه يقول ذلك راغباً بصرة إلى السماء وقد جاء ذلك مصرحاً في حديث عمر بن الخطاب رضي الله
عنه رفعه من توضعاً فحسن الوضوء ثم رفع بصره أو قال نظره إلى السماء فقال الحديث كما سيأتي والسماء
قبلة الدعاء فلهذا ذلك مراد من أطلق وعند المستغفر في كتاب الدعوات في حديث علي و رفع رأسه إلى
السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد وكذلك في حديث ثوبان عند البزار وحديث أنس عند الخطيب
وابن الجاركا لهم بلفظ ورفع رأسه إلى السماء * الثاني ان يكون مستقبل القبلة قائماً أو قاعداً كذا
في الخلاصة من كتب أصحابنا وقال النووي في الأذكار قال أصحابنا ويقول هذه الأذكار مستقبل القبلة
قال الحافظ لم أرفعه شيئاً بصريحاً مختصاً به * الثالث ان يقول هذه الأذكار عقب الفراغ وهذا قد ذكره
النووي في الأذكار وورد مصرحاً في أكثر الأحاديث لا سيما ذكرها وهو مقتضى ترويب الناس في
السنة ولكن ابن السني ترجم في عمل اليوم والليلة فقال باب ما يقول بين ظهراني وضوئه وأورد دعاء
يأتي ذكره فيما بعد * الرابع في قوله أشهد أن لا إله إلا الله إلى قوله ورسوله روى الامام أحمد في مسنده
من طريق الليث بن سعد عن معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن أبي إدريس الخولاني عن عقبة بن
عامر الجهني رضي الله عنه قال كنا نخدم أنفسنا وكاننا بربعية الأبل بيننا فادر كتنى رعية الأبل فرؤحتنا
بعشي فادر كتن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قائم يحدث الناس فادر كتن من حديثه وهو يقول ما منكم
من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يركع ركعتين يقبل عليه ما قبله ووجهه إلى وجهه لا وجهه إلى الخنة وغفر له فقلت
ما أجود هذه فقال رجل بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم التي كان قبلها أجود منها فنظرت فإذا عمر بن
الخطاب فقلت ما هو يا أبا حفص قال إنه قال قبل ان تأتي ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يقول
أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وان محمد عبده ورسوله افتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل

اللهم ثبت قدمي على
الصراط المستقيم يوم تزل
الأقدام في النار ويقول
عند غسل اليسرى أعوذ بك
ان تزل قدمي عن الصراط
يوم تزل فيه أقدام المنافقين
ويرفع الماء إلى أنصاف
الساقين فإذا فرغ رفع رأسه
إلى السماء وقال أشهد أن
لا إله إلا الله وحده لا شريك
له وأشهد أن محمدا عبده
ورسوله سبحانه اللهم
وبحمدك لا إله إلا أنت
علمت سواي وظلمت نفسي
أستغفرك اللهم وأتوب
إليك فاغفر لي وتب علي
أنك أنت التواب الرحيم
اللهم اجعلني من التوابين
واجعلني من المتطهرين
واجعلني من عبادك
الصالحين واجعلني عبداً
صبوراً شكوراً واجعلني
أذكراً كثيراً وأسبحك
بكراً وأصيلاً يقال ان من
قال هذا بعد الوضوء ختم
على وضوئه بخاتم ورفع له
تحت العرش فلم يزل يسبح
الله تعالى ويقدهسه ويكتب
له ثواب ذلك إلى يوم القيامة

من أمها شاء وعند أبي نعيم في المستخرج وأشهد أن محمداً كما عند المصنف وروى أبو محمد الفياكهي في تاريخ مكتة والدارمي وأحمد وأبو بكر بن أبي شيبة كلهم من طريق المقرئ عن حيوة بن شريح عن أبي عقيل عن ابن عمر عن عتبة بن عامر فساقه نحوه وفيه من توفياً فأحسن الوضوء ثم رفع بصره وأقال نظره إلى السماء فقال أشهد أن لا إله الا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أمها شاء وأخرجه مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة وأبو داود عن عثمان بن أبي شيبة والترمذي عن جعفر بن محمد بن عمران والنسائي عن محمد بن علي بن محرز أربعتهم عن زيد بن الحباب عن معاوية بن صالح وأخرجه مسلم أيضاً من رواية عبد الرحمن بن مهدي وابن حبان من رواية عبد الله بن وهب كلاهما عن معاوية بن صالح قلت وقد جاء في بعض الروايات التشهد بعد البسملة وأنه يقال عند كل عضو أخرجه المستغفر في كتاب الدعوات من طريق سالم بن أبي الجعد عن البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول إذا توفياً بسم الله ثم قال لكل عضو أشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له وإن محمداً عبده ورسوله الافتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أمها شاء وفيه تعقب على النووي حيث قال في الإذكار ان التشهد بعد التسمية لم يرد وأخرجه الدارقطني وأبو يعلى والطبراني في الدعاء من طريق محمد بن عبد الرحمن بن البيلماني وهو ضعيف جداً عن أبيه عن ابن عمر رفعه من توفياً ففصل كفيه ثلاثاً ثم ساقوا الحديث إلى أن قال ثم قال أشهد أن لا إله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله قبل أن يتكلم غفر له ما بين الوضوءين وجاء تكرار التشهد ثلاث مرات أخرجه أحمد والطبراني من طريق زيد العمى عن أنس بن مالك رفعه من توفياً فأحسن الوضوء ثم قال ثلاث مرات أشهد أن لا إله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة يدخل من أمها شاء وأخرج ابن السني من طريق عمرو بن ميمون بن مهران الجزري عن أبيه عن جده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه من قال حين يفرغ من وضوئه أشهد أن لا إله الا الله ثلاث مرات لم يقم حتى تمحى عنه ذنوبه حتى يصير كمولده أمه الخماس في قوله سبحانه اللهم إلى آخره أخرجه ابن السني والطبراني من طريق عن أبي هاشم الرماني عن أبي مجلز عن قيس بن عباد عن أبي سعيد الخدري رفعه من قال إذا توفياً بسم الله وإذا فرغ قال سبحانه اللهم وبحمدك استغفرُك وأتوب إليك ختم عليه بخاتم وفي رواية طبع عليها بطابع فوضعت تحت العرش فلم تكسر إلى يوم القيامة وروى موقراً أيضاً وأخرجه الدارقطني في فوائد المازكي بلفظ من قال حين يفرغ من وضوئه سبحانه اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله الا أنت أستغفرُك وأتوب إليك كتب في رق وطبع عليه بطابع ووضع تحت العرش حتى يدفع إليه يوم القيامة السادس في قوله اللهم اجعلني من التوابين إلى قوله الصالحين أخرجه الترمذي من رواية أبي إدريس وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب نحو سياق حديث عتبة السابق وزاد فيه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين ثم قال وأبو إدريس لم يسمع من عمر قال الحافظ شيخ الترمذي جعفر بن محمد تفردوا ولم يضبط الاسناد فانه أسقط بين أبي إدريس وعمر عتبة فصار من حديث عمر وليس كذلك وإنما هو من حديث عتبة كما تقدم وأخرج الطبراني في كتبه ومحمد بن سنجري مسنده من طريق عن أبي سعد الأعور عن أبي سلمة عن ثوبان وفي الأوسط من رواية الأعمش عن سالم بن أبي الجعد عن ثوبان رفعه من توفياً فأحسن الوضوء ثم قال عند فراغه لا إله الا الله وحده لا شريك له اللهم اجعلني من المتطهرين ففتح الله له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أمها شاء وأخرج الطبراني في الدعاء من طريق أبي إسحق السبيعي عن الحرث عن علي أنه كان يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين وأخرج المستغفر في كتاب الدعوات من حديث البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين الافتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أمها شاء وأخرج أبو القاسم ابن منده في كتاب الوضوء والمستغفر في الدعوات والديلمي في مسند الفردوس من طريق عن يونس بن

عبيد عن الحسن هو البصري عن علي بن أبي طالب قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا علي إذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم ثم ساقوا الحديث إلى أن قال فان غسلك وجعلك فقل اللهم اجعل سعيام شكورا وذنبام مغفورا وعملام مقبولا سبحانه اللهم وبحمدك لا اله الا أنت أستغفرك وأتوب إليك اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين والملك قائم على رأسك يكتب ما تقول ثم يختتمه بخاتم ثم يعرج به إلى السماء فيضعه تحت عرش الرحمن فلا يفك ذلك الخاتم إلى يوم القيامة وأخرجه المستغفري أيضا من طريق أبي إسحق عن علي بن فضال كنهه بتمامه وزاد بعد قوله وذنبام مغفورا وتجارة لن تبور وفي آخره ورفع رأسه إلى السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد * السابغ قوله فلم يزل يسبح الله ويقدهه الخ أخرجه ابن حبان من رواية عباد بن صهيب عن حميد الطويل عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وبين يديه اناء من ماء فقال لي يا أنس أدن مني أعلمك مقدار الوضوء قال فدنوت منه فلما ان غسل يديه قال فساق الحديث إلى أن قال ثم قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يا أنس والذي نفسي بيده ما من عبد قالها عند وضوئه الا لم تقطر من خلل أصابعه قطرة الا خلق الله منها ما يكاسبج الله بسبعين لسانا يكون ثواب ذلك التسبيح له إلى يوم القيامة * الثامن في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم نقل النووي عن الشيخ نصر المقدسي قال ويقول مع هذه لا ذا كار اللهم صل على محمد وعلى آل محمد قال الحافظ وقد أخرج البيهقي من طريق الأعمش عن شقيق عن ابن مسعود رفعه اذا تطهر أحدكم فليذكر اسم الله الحديث وفيه واذا فرغ من طهوره فليشهد أن لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وليصل على آل محمد قال ذلك ففتح له أبواب الرحمة وقد علم صلى الله عليه وسلم من سأل عن كيفية الصلاة عليه اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فذلك لم يذكر السلام والعلم عند الله تعالى * التاسع في معنى الدعاء السابق سبحانه في الاصل مصدر ثم صار علما للتسبيح وهو التنزيه وهو منصوب دائما بفعل لازم الاضمار وبحمدك في موضع الحال أي نسبح حامدين لك لانه لولا انعامك بالتوفيق لم نتمكن من تسبيحك وعبادتك أشهد أن لا اله الا أنت أستغفرك أي أطلب منك ان تغفر لي ذنوبي وأتوب إليك أي أرجع إلى طاعتك عن معصيتك اللهم اجعلني من التوابين أي الكثيري التوبة والرجوع عن الذنب واجعلني من المتطهرين أي المتزهدين عن فاذورات الذنوب والمعاصي وأوساخها وفيه ترفع إلى الدفع واجعلني من عبادك الصالحين أي الذين خصصتهم بالضافة إلى ذاتك وجعلتهم صالحين لكرامتك لانقين أشاهدتك في حضرة قدسك مع الذين أنعمت عليهم وفيه ترفع من التخلية إلى التخلية وأما بيان معاني بقية أدعية الاعضاء فقد تعرض له شارح مقدمة أبي الليث من أصحابنا وهي لوضوحها لم يحتاج إلى تنبيه عليه هنا والله أعلم ثم قال المصنف (ويكره في الوضوء أمور منها أن يزيد على الثلاث) أي يتجاوز الحد المسنون في الزيادة عليه في المرات الثلاثة بان يجعلها أربع بغير ضرورة وكذا النقصان منه بان يجعلها اثنتين بغير ضرورة وقيل المنهي عن الزيادة أو النقصان ما اذا كان معتقدا سنيها فأما لو زاد لطمأنة النفس عند الشك فلا بأس به كما أشار إليه النووي وسبق ذلك لانه صلى الله عليه وسلم أمر بترك ما ربه إلى ما لا ربه كذا في السكافي وغيره وفي الخلاصة وان غسل مواضع الوضوء أربع مرات يكره قال الفقيه أبو جعفر لا يكره الا اذا رأى السنة فيما وراء الثلاث وهذا اذا لم يفرغ من الوضوء فان فرغ ثم استأنف الوضوء لا يكره بالاتفاق اه قال شارح المنية من أصحابنا وهو يفيد ان تجديد الوضوء على أثر الوضوء من غير ان يؤدي بالأول عبادة غير مكرره وفيه اشكال لا يطابقهم على ان الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها فاذا لم يؤديه عمل مما هو المقصود من غير شرعيته كالصلاة وسجدة التلاوة ومن المصحف ينبغي ان لا يشترع تكراره فربه لكونه غير مقصود لذاته فيكون اسرافا محضاً وقد قالوا في السجدة لما لم تكن مقصودة لم يشترع التقرب بها منسئلة وكانت مكرره فهذا أولى اه (و) من مكرره هات الوضوء (ان يسرف في الماء) أي في

ويكره في الوضوء أمور منها
ان يزيد على الثلاث فن
زاد قد ظلم وان يسرف
في الماء

استعماله بان يصرف فيه زائدا على ما ينبغي كان يغسل أو بعبا وما أشبه ذلك وقد روى أحمد وابن ماجه
من حديث سعد لما مر به صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ قال له ما هذا السرف يا سعد قال في الوضوء
سرف قال نعم وان كنت على نهر جار فلا سرف في صب الماء مكرره ولو كان مملا كالأظفار وأما الموقوف
كللدارس فخرام كذا في الدر (توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثا وقال من زاد فقد ظلم وأساء) قال
العراقي أخرجه أبو داود والنسائي واللفظه وابن ماجه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده اه
قلت لفظ أبي داود ان رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف الطهور فدعا بماء في
اناء فغسل كفيه ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثم مسح برأسه أدخل أصبعيه السبابتين
باطن أذنيه ثم غسل رجله ثلاثا ثلاثا ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم وأظلم وأساء
وأخرجه النسائي وابن ماجه وفي لفظ ابن ماجه فقد تعدى وظلم للنسائي أساء وتعدى وظلم والاحتجاج بهذا
الاسناد صحيح فان المراد بجدة عمرو عند الاطلاق أبو أيمن وهو عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما
والمراد بالزيادة الزيادة على الثلاث معتقدا سنيها كما تقدم وكذا المراد بالنقصان ومعنى تعدى جاوز حد السنة
في الزيادة ومعنى ظلم أي ظلم السنة حقها في النقصان ثم المرة الاولى فرض والثانية سنة والثالثة دونها
في الفضيلة وقيل الثالثة لكمال السنة كذا في الاختيار والاولى ان تكون الثانية والثالثة كلاهما سنة لان
التثنية الذي هو سنة انما يحصل بهما (وقال صلى الله عليه وسلم سيكون قوم من هذه الامة يعتدون في الدعاء
والطهور) قال العراقي أخرجه أبو داود وابن حبان والحاكم من حديث عبد الله بن مغفل اه قلت
أخرجه أبو داود من طريق أبي نعيم واسمه قيس بن عباية أن عبد الله بن مغفل سمع ابنه يقول
الاهم اني أسألك القصر الأبيض عن عمن الجنة اذا دخلتها فقال أي بني سل الله الجنة وتعود به من النار
فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انه سيكون في هذه الامة قوم يعتدون في الطهور والدعاء
وأخرجه ابن ماجه مقتضا منه على الدعاء وبمثل رواية ابن ماجه أخرجه أحمد عن سعد وبعثون
أي يتجاوزون وهذا هو معنى الاسراف (ويقال من وهن علم الرجل) أي من ضعفه والوهن بالتحريك
يستعمل في العلم والعقل وبالسكون في البدن (ولوعه) بالفتح والضم كلاهما للاسم والمصدر (بالماء
في الطهور) وفي نسخة في التطهير وظن العراقي انه حديث فقال لم أجده أصلا وليس كذلك بل هو من
كلام بعض السلف (وقال ابراهيم بن أدهم) البلخي الزاهد (أول ما يبذل الوسواس من قبل الطهور)
وذلك انه يأتي من الشيطان فيهاجسه انه لم يطهر بعد فيعتدى وفي العوارف قال أبو عبد الله الروزبادي
ان الشيطان يجتهد أن يأخذ نصيبه من جميع أعمال بني آدم ولا يبالي أن يأخذ نصيبه بان يزداد او فيما
أمر دابة وينقصوا منه (وقال الحسن) هو البصري (ان شيطانا يفتك بالناس في الوضوء يقال له
الولهان) وليس هذا من قول الحسن بل هو حديث مرفوع أخرجه الترمذي في جامعه فقال أخبرنا
محمد بن بشار أخبرنا أبو داود حدثنا خارجة بن مصعب عن نونس بن عبيد عن الحسن عن يحيى بن زمره
السعدي عن أبي بن كعب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للوضوء شيطان يقال له
الولهان فاتقوا وسواس الماء (ويكره أن ينفذ اليد في فرش الماء) أي بعد الفراغ من الوضوء لما روى أنه
صلى الله عليه وسلم قال اذا توضأتم فلا تنفضوا أيديكم فأنهما راح الشيطان قال ابن الملقن رواه ابن أبي
حاتم في عاله وابن حبان في ضعفاته من رواية أبي هريرة وضعفاه وانكار ابن الصلاح من الحديث فأنما
مرارح الشيطان غلط لوجودها كما ذكرناه اه وفي الروضة للنووي قلت في النفض أوجه الاربع انه
مباح تركه وفعله سواء والثاني مكرره والثالث تركه أولى والله أعلم اه قلت وقد ثبت انه صلى الله عليه
وسلم ناولته زينب خرقه بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها فهذا يدل على أن النفض مطاقا غير مكرره
ولعل المصنف قبله بقوله في فرش الماء نظرا لذلك فتأمل (و) يكره (أن يتكلم في أثناء وضوئه) بكلام

توضأ عليه السلام ثلاثا
وقال من زاد فقد ظلم
وأساء وقال سيكون قوم
من هذه الامة يعتدون في
الدعاء والطهور ويقال من
وهن علم الرجل ولوعه
بالماء في الطهور وقال
ابراهيم بن أدهم يقال ان
أول ما يبذل الوسواس
من قبل الطهور وقال
الحسن ان شيطانا يفتك
بالناس في الوضوء يقال له
الولهان ويكره ان ينفذ
اليد في فرش الماء وان يتكلم
في أثناء الوضوء

الدنيا والبشر وفي فتاوى اللجنة التكلم في أثناء الوضوء مكروه وفي الاغتسال أشد كراهة وفي العوارف
 أدب الصوفية في الوضوء حضور القلب في غسل الأعضاء سمعت بعض الصالحين يقول إذا حضر القلب
 في الوضوء يحضر في الصلاة وإذا دخل السهو فيه دخلت الوسوسة في الصلاة (ويكره أن يلطم وجهه بالماء
 اطاماً) تنزيهاً للمنافاة شرف الوجه فليقمه برفق عليه (وكره قوم التنشف) بالخرقة في الوضوء وفي الغسل
 وفي القوت وقد كره بعض العلماء مسح الأعضاء بخرقة بعد الوضوء وقال هذا نور للوجه اه (وقالوا) أى
 بالقائلين بالكرهية (الوضوء يوزن) في كثرة الحسنات أى ماؤه (قاله سعيد بن المسيب والزهرى) وفي
 العوارف واتخاذ المندبل بعد الوضوء كرهه قوم وقالوا إن ماء الوضوء نور يوزن وأجازه بعضهم اه قلت
 قوله الوضوء يوزن قد وجدته مرفوعاً في حديث أبي هريرة أخرجه ابن عساکر في تاريخه وتمام في
 فوائده بالفاظ من تواتراً فمسح بثوب تطيف فلا بأس به ومن لم يفعل فهذا أفضل لأن الوضوء يوزن يوم
 القيامة مع سائر الأعمال (ولكن روى معاذ بن جبل) (رضي الله عنه) أنه صلى الله عليه وسلم مسح وجهه
 بطرف ثوبه قال العراقي أخرجه الترمذى وقال غريب وإسناده ضعيف اه قلت ولفظ الحديث
 في العوارف وقال معاذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا توضأ مسح وجهه بكفه بطرف ثوبه وفي
 الكبير للطبراني من حديثه كان يمسح وجهه بطرف ثوبه في الوضوء (وردت عائشة رضي الله عنها أنه
 صلى الله عليه وسلم كانت له منشفة) هو في سنن الترمذى أخبرنا سفيان بن وكيع حدثنا عبد الله بن وهب
 عن زيد بن حباب عن أبي معاذ عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت كانت لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم خرقة ينشف بها أعضاءه بعد الوضوء (ولكن طعن في هذه الرواية عن عائشة رضي الله
 عنها) كأنه يشير إلى قول الترمذى فإنه بعد ما أخرجه قال وليس بالقائم ولا يصح عن النبي صلى الله عليه
 وسلم شيء في هذا الباب وفي القوت واستحب بعض علماء الشام أن يمسح بثوبه وقال تكون البركة في
 ثيابي فإن مسح لجأز وإن ترك لم يفسد قدم مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه وذراعيه بخرقة بعد
 الوضوء وقد ناولته زينب خرقه بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها قال أصحابنا لا بأس بالمسح قليلاً
 من غير مباغلة بمندبل بعد الوضوء كذا روى ذلك عن عثمان وأنس ومسروق والحسن بن علي رضي الله عنهم
 وقال الرافعي هل يستحب ترك تنشف الأعضاء فيه وجهان أظهرهما نعم لما روى عن أنس أن النبي صلى الله
 عليه وسلم كان لا ينشف أعضاءه وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصح جنباً فيغتسل
 ثم يخرج إلى الصلاة ورأسه يقطر ماء والثاني لا يستحب ذلك وعلى هذا اختلفوا منهم من قال لا يستحب
 التنشف أيضاً وقد روى من فعله صلى الله عليه وسلم فعله وتركه وكل حسن ولا ترجح ومنهم من قال
 يستحب التنشف لما فيه من الاحتراز عن النفاق الغبار وإذا فرغنا على الأطهر وهو استحباب الترتل فهل
 نقول التنشف مكروه أم لا فيه ثلاثة أوجه أظهرها والثاني نعم لأنه إزالة لآثار العبادة فأشبه إزالة خلوف
 فم الأصائم والثالث حكى عن القاضي الحسين أنه إن كان في الصيف كره وإن كان في الشتاء لم يكره لا يذكر
 البرد (ويكره أن يتوضأ من أناء أصفر) وبعبارة القوت ويكره الوضوء في أناء صفر وفي المصباح الصفر
 بالضم ويكسر الخماس وقيل أجوده اه وفي معناه التحاسن الآخر قال صاحب القوت وسمعت أن العبد
 إذا أراد الوضوء احتوشته الشياطين توسوس اليه فإذا سمي وذكر الله تعالى حبست عنه وحضرته
 الملائكة فإن كان وضوءه في أناء صفر أو نحاس لم تقر به الملائكة اه ولذا قال صاحب شرعة الاسلام ولا
 يتوضأ في أناء صفر ولا نحاس لأن الملائكة تنفر من ريحهما وقال أصحابنا ومن آداب الوضوء كون آنية
 من خوف (ويكره أن يتوضأ بالماء المشمس) وفي القوت قيل إن كراهته بأرض الحجاز خاصة وبورث البرص
 واليه أشار المصنف بقوله (وذلك من جهة الطب) أى نهى كراهية طبية لشرعية وقال الرافعي في أقسام
 المياه التي يتطهر بها ومنها المشمس وهو على طهوريته كالسخن وهل في استعماله كراهة أم لا فيه وجهان

وان ياطم وجهه بالماء اطاماً
 وكره قوم التنشف وقالوا
 الوضوء يوزن قاله سعيد بن
 المسيب والزهرى لكن روى
 معاذ رضي الله عنه أنه عليه
 السلام مسح وجهه بطرف
 ثوبه وردت عائشة رضي
 الله عنها أنه صلى الله عليه
 وسلم كانت له منشفة وإن
 طعن في هذه الرواية عن
 عائشة ويكره أن يتوضأ
 من أناء صفر وأن يتوضأ
 بالماء المشمس وذلك من
 جهة الطب

أحدهما لا يوبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد والثاني وهو الأصح نعم لما روى عن عائشة رضي الله عنها
 أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المشمس وقال إنه يورث البرص وعن ابن عباس أنه صلى الله
 عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فأصابه وضع فلا يؤمن بالأنفسه وكره عمر رضي الله عنه المشمس
 وقال إنه يورث البرص فإن قلنا بالكرهية ففي محلها اختلاف منشؤه إشارة النقل بعد النهي إلى سببه
 وهو خوف الوضع وقال قائلان من أصحابنا إنما يكره إذا خيف منه هذا المحذور وإنما يخاف عند اجتماع
 شرطين أحدهما أن يجري التشميس في الأواني المنطبعة كالحديد والرصاص والنحاس لأن الشمس إذا
 أثرت فيها استخرجت منها أجزاء زهومة تعالو وجه الماء ومنها يتولد المحذور والثاني أن يتفق في البلاد
 المفرطة الحرارة دون البلاد الباردة والمعتدلة فإن تأثير الشمس فيها ضعيف ولا فرق عند القائلين بهذه
 الطريقة بين أن يقع ذلك قصدا أو اتفاقا فإن المحذور لا يخاف وأيدوا طريقتهم بالحياض والبرك
 فإنه غير مكروه وقال آخرون لا يتوقف الكراهية على خوف المحذور لا طلاق النهي وهو لا يردوا
 الكراهية في الأواني المنطبعة وغيرها كالخزف وفي البلاد الحارة والباردة واعتدوا عن ماء الحياض
 والبرك بتعذر الاحترازاه وقال النووي في الروضة قلت الراجح من حيث الدليل أنه لا يكره مطلقا وهو
 مذهب أكثر العلماء وليس للكراهية دليل يثبت وإذا قلنا بالكراهية فهي كراهية تنزيه لا يمنع صحة
 الطهارة ويختص باستعماله في البدن ويؤثر بالتبريد على أصح الأوجه والله أعلم ثم قال الرافعي
 والطريقة الأولى أقرب إلى كلام الشافعي رضي الله عنه فإنه قال ولا أكره المشمس إلا من جهة الطب
 أي إنما أكرهه شرعا حيث يقتضي الطب محذورا فيه واستثنى بعضهم من المنطبعة الذهب والفضة لصفاء
 جوهرهما وبعد انفصال محذور عنهما (وقد روى عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم كراهية
 الوضوء من إناء الصفر) هكذا في القوت (قال بعضهم أخرجت لشعبة) هو أبو بسطام شعبة بن الحجاج
 العمسكي أمير المؤمنين في الحديث تقدمت ترجمته (ماء في إناء صفر) وعبارة القوت وقال بعض المحدثين
 سألت شعبة أن أخرج له وضوءا فأخرجني في إناء صفر (فأبى أن يتوضأ) ونص القوت فلم يتوضأ به
 (ونقل كراهية ذلك عن ابن عمر) ونص القوت بعد قوله فلم يتوضأ به ثم قال حدثني عبد الله بن دينار
 عن ابن عمر أنه كره الوضوء في إناء صفر ثم قال صاحب القوت وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في ركوة
 ومن صحفة فيها أثر الجعير ومن كوز ومن أداة ومن مهران من حجر ومن مخضب لزيب بنت جحش وهو
 من نحاس وفيه رخصة اه قلت وروى أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه عن الدراوردي عن زيد بن أسلم عن
 أبيه أن عمر كان له قمعة يستن فيها الماء والقمعة بالضم إناء من نحاس فهذا أيضا دليل الرخصة
 * (مهمات) * الأولى الكراهية والكراهية ضد المحبة والمحبة أراد ما تراه أو تظنه حسرا عما سواه
 والمكروهات غير منحصرة فيما ذكره المصنف وتقريب حصرها عندنا بأنها ضد الأدب والمستحب فما
 لم يذكره المصنف التقدير في الماء جدا حتى تفوت السنة والاستعانة بالغير لغير عذر وغير ذلك * الثانية في ذكر
 بعض آداب الوضوء مما لم يذكره المصنف فمنها الجلوس في مكان مرتفع تحرز عن الغسالة واستقبال القبلة
 إن أمكن والجمع بينية القلب وفعل اللسان والمضغطة والاستنشاق باليمنى والامتنع باليسرى والتوضؤ
 قبل دخول الوقت لغير المحذور والشرب من فضل الوضوء قائما ووضع الإبريق على يساره ووضع يده حالة
 الغسل على عروته لأرأسه وملأه استعدادا للوقت آخر وحفظ الأنساب من التقاطر وقراءة سورة القدر
 بعده فإنها تعدل ربع القرآن * الثالثة الوضوء عندنا على ثلاثة أقسام فرض على المحدث للصلاة ولو كانت
 نقلا للصلاة الجنازة وسجدة التلاوة ومس القرآن ولو آية والثاني واجب وهو اللطواف بالكعبة لمسلم
 يكن صلاة حقيقة لم يتوقف صحته على الطهارة فإذا لطاف محدثا صح ولزمه دم في الواجب وصدقة في
 التطوع والثالث مندوب للنوم على الطهارة والمداومة عليه وللوضوء على الوضوء وبعد غيبة ونجاسة

وقد روى عن ابن عمر
 وأبي هريرة رضي الله
 عنهما كراهية إناء الصفر
 وقال بعضهم أخرجت
 لشعبة ماء في إناء صفر فابى
 أن يتوضأ منه ونقل كراهية
 ذلك عن ابن عمر وأبي
 هريرة رضي الله عنهما

وبعد كل خطبة وإنشاد شعر قبيح وقهقهة خارج الصلاة وغسل ميت وجسده ولوقت كل صلاة وقبل غسل الجنابة وللجنب عند كل شرب ونوم ووطء ولغضب وقراءة قرآن وحديث وروايته ودراسة علم شرعي وأذان وإقامة وخطبة وزيارة النبي صلى الله عليه وسلم ووقوف عرفة والسعي بين الصفا والمروة وأكل لحم جزور وللخروج من خلاف العلماء ليكون مقبلاً للعبادة بطهارة متفق عليها استبراء لدينه ثم قال المصنف (ومهما فرغ من وضوئه) وقام إلى المصلي (وأقبل على الصلاة) بالوقوف بين يدي الله تعالى (ينبغي أن يخطر) بضم ياء المضارعة أي يمر (بباله) أي بقلبه أو خاطره (أنه طهر ظاهره) كما أمره الله تعالى على قدر طاقتيه (وهو مطمئن) وفي نسخة موقع (نظر الخلق) فأنهم انما يرون طهارة الظاهر (فينبغي أن يستحي من مناجاة الله تعالى) في أول استفتاحه بقوله اني وجهت وجهي الآية (من غير تطهير قلبه) باخلاصه عما سوى الله تعالى (وهو موقع نظر الرب سبحانه وتعالى) لما ورد ان الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم انما ينظر إلى قلوبكم (وليحقق) أي يتيقن (أن طهارة القلب) انما تتم (بالتوبة) النصوح الصادقة بشروطها (والخلو عن الاخلاق الذميمة) والخصائل الرذيلة مما تورث القلب سواداً (و) ليعلم (أن من اقتصر على طهارة الظاهر) فقط ولم يلتفت إلى طهارة الباطن مثله (كن أراد أن يدعو ملكاً إلى بيته) ليأكل ويسترج (فتركه) أي البيت (مشحوناً) أي مملوئاً (بالقاذورات) والادساخ ولم ينظفه منها بل اكتسب المسح وغير ذلك (و) انما (اشتغل بتجسس طاهر الباب البراني) وتزويقه بأنواع النقوش المختلفة (وما أجدره) أي أخلفه واحقه (بالتعرض للبوار) أي الهلاك وفي نسخة بالتعرض للمقت والبوار والمقت أشد الغضب فهذا مثل لمن يطهر ظاهره ولا يلتفت إلى طهارة الباطن ويستغل عنها ثم يريد أن يكون باطنه مظهراً لتجليات الحق سبحانه ، فيكون ذلك ضللاً لا يجتمعان وبه ختم كيفية الوضوء ثم قال

* (فضيلة الوضوء) *

أي بيان الاخبار الواردة في فضلها وفضل من داوم عليها (قال صلى الله عليه وسلم من توضأ فأصبغ الوضوء) أي بالمبالغة فيه سبباً في الشفاء فإنه من دعائم الدين وعزائم المتقين وفي رواية كما أمر (وصلى ركعتين لم يحدث فيهما نفسه بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه) هكذا هو في القوت ما عدا قوله من الدنيا (وفي لفظ آخر) لم يسه فيها غفرله ما تقدم من ذنبه (قال العراقي أخرجه ابن المبارك في كتاب الزهد والرفائق باللفظين معاً وهو متفق عليه من حديث عثمان بن عفان دون قوله بشئ من الدنيا ودون قوله ولم يسه فيها ولا يداود من حديث زيد بن خالد ثم صلى ركعتين لا يسهو فيهما الحديث اهـ قلت والرواية المذكورة في القوت من توضأ كما أمر أخرجه الطبراني في الكبير من حديث عثمان رفعه من توضأ كما أمر وصلى كما أمر خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وأخرجه احمد والدارمي والنسائي وابن ماجه وابن حبان والطبراني في الكبير عن أبي أوب وعقبة بن عامر معا بلفظ من توضأ كما أمر وصلى كما أمر غفرله ما قدم من عمل ولفظ ابن حبان غفرله ما تقدم من ذنبه ولفظ أبي داود من حديث زيد بن خالد الجهني فأحسن الوضوء بدل فأسبغ وقد أخرجه أيضاً عبد بن جيد والروائي وابن قانع والطبراني في الكبير والحاكم وحديث عثمان في المتفق عليه قد أخرجه عبد الرزاق وأحمد والنسائي أيضاً بلفظ من توضأ مثل وضوئي هذا ثم صلى الحديث وأخرج الطبراني في الاوسط من حديث عقبة بن عامر رفعه من توضأ وضواً كاملاً ثم قام إلى صلاته كان من خطيبته كيوم ولدته أمه وعند البخاري وابن ماجه من حديث عثمان من توضأ مثل هذا الوضوء ثم أتى المسجد فركع ركعتين ثم جالس غفرله ما تقدم من ذنبه ولا تغتر واو حديث عثمان روايات أخرى باللفظ مختلفة ولذا ثبت في من الدنيارواه الحكيم الترمذي في كتاب الصلاة وحديثه فلا يؤثر حديث نفسه في أمور الآخرة أو يتفكر في معاني ما يتلوه وفي فتح

ومهما فرغ من وضوئه وأقبل على الصلاة فينبغي أن يخطر بباله أنه طهر ظاهره وهو موضع نظر الخلق فينبغي أن يستحي من مناجاة الله تعالى من غير تطهير قلبه وهو موضع نظر الرب سبحانه وليتحقق أن طهارة القلب بالتسوية والخلو عن الاخلاق المذمومة والتخلق بالاخلاق الحيدة أولى وان من يقتصر على طهارة الظاهر كمن أراد أن يدعو ملكاً إلى بيته فتركه مشحوناً بالقاذورات واشتغل بتجسس طاهر الباب البراني من الدار وما أجدر مثل هذا الرجل بالتعرض للمقت والبوار والله سبحانه أعلم

* (فضيلة الوضوء) *

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ فأحسن الوضوء وصلى ركعتين لم يحدث نفسه بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وفي لفظ آخر لم يسهو فيها غفرله ما تقدم من ذنبه

البارى المراد ما تبسّطت فيه النفس معه ويمكن المرء قطعه فأما ما بهجم من الخطرات والوساوس ويتعدّز
 دعه فذلك معفو عنه بلار يب والمراد من الذنوب الصغار لا الكبار وقد وقع التصريح به في مسلم فيجمل
 المطلق على المقيد والله أعلم (وقال النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً ألا أنبئكم بما يكفر الله به الخطايا ويرفع
 به الدرجات اسباغ الوضوء في المكاره ونقل الاقدام الى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط)
 هكذا في القوت الا أنه قال اسباغ الوضوء في السبرات أي في المكاره والباقي سواء قال العراقي أخرجه مسلم
 من حديث أبي هريرة اه قلت ومالك وأحمد والترمذي والنسائي ولفظهم ألا أدلكم على ما يعفو الله به
 الخطايا والباقي مثل لفظ المصنف وأخرج ابن خزيمة في صحيحه من طريق روح بن القاسم ومالك كلاهما
 عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة رفعه بلفظ ألا أدلكم على ما يعفو الله به الخطايا ويرفع
 به الدرجات قالوا إلى يا رسول الله قال والباقي سواء غير أن قوله فذلكم الرباط مرتين والباقي مرة واحدة
 وقال يونس في حديثه ألا أنبئكم بما يعفو الله به الخطايا ولم يقل قالوا إلى واسباغ الوضوء المبالغة فيه والمكاره
 الشدائد كأيام الشتاء وقال بعض السلف وضوء المؤمن في الشتاء بالماء البارد أفضل من عبادة الرهبان
 كلهم وكان ابن عمر يفسر الاسباغ بالانقاء ومن تفسير الشيء بلازمه اذا الاقتمام مستلزم الانقاء عادة
 (وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به) هكذا في القوت قال
 العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اه قلت وقد ثبت من فعله صلى الله عليه
 وسلم الوضوء مرة مرة أخرجه البخاري من طريق يزيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عباس ووقع في نسخ
 الاحياء لفظ مرة مرة واحدة والصحح مرة مرة بالتركيب كافي النسخ الصحيحة وهما منصوبان على المفعول
 المطلق المبني للكمة وقبل على الظرفية أي توضأ في زمان واحد وقبل على المصدر أي توضأ مرة من التوضؤ
 أي غسل الاعضاء غسلة واحدة (وتوضأ مرتين) كذا في النسخ وفي بعضها مرتين مرتين وهكذا هو في
 القوت (وقال من توضأ مرتين آتاه الله أجره مرتين) هكذا هو في القوت وهو من بقية حديث ابن عمر
 عن عبد ابن ماجه وقد ثبت هذا أيضاً من فعله صلى الله عليه وسلم أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن زيد
 الانصاري أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرتين مرتين (وتوضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال هذا وضوئي ووضوء
 الانبياء من قبلي ووضوء خليل الرحمن ابراهيم صلى الله عليه وسلم) هكذا في القوت الا أنه قال ووضوء
 أبي ابراهيم خليل الله عليه السلام وهو من بقية حديث ابن عمر عند ابن ماجه وقد رواه الدارقطني وابن أبي
 حاتم والطبراني كلهم من رواية عبد الرحمن بن زيد البجلي وهو متروك عن أبيه وهو ضعيف عن معاوية بن قرة
 عن ابن عمر وهو منقطع لان معاوية هذا لم يدرك ابن عمر وأخرج أحمد من حديث ابن عمر من توضأ واحدة
 فثلاث وطيفة لوضوء التي لا بد منها ومن توضأ اثنتين فله كفلات ومن توضأ ثلاثاً ثلاثاً وضوئي ووضوء
 الانبياء من قبلي ويفهم من هذا ان الوضوء ليس من خصائص هذه الامة بخلاف الغرة والتجديد (وقال
 صلى الله عليه وسلم من ذكر الله عز وجل عند طهوره طهر الله جسده كله ومن لم يذكر الله تعالى لم يطهر
 منه الا ما أصاب الماء) قال العراقي رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف اه قلت
 ولكن لفظه عنده من توضأ ذكر اسم الله عايشه كان طهور الجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله
 عليه كان طهور الاعضاء الوضوء وهكذا ساقه الراعي وفي رواية من توضأ ذكر اسم الله عليه طهر
 جسده كله ومن توضأ ولم يذكر اسم الله على وضوئه لم يطهر الا موضع الوضوء وهكذا رواه أبو الشيخ
 من حديث أبي هريرة والدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن مسعود والدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن
 عمر أما حديث ابن عمر عند الدارقطني ففيه أبو بكر الداهري وهو متروك وفي حديث أبي هريرة عند
 الدارقطني والبيهقي ضعيفان مردان بن محمد ومحمد بن أبان وفي حديث ابن مسعود عند الدارقطني والبيهقي
 يحيى بن هاشم السمسار وهو متروك وقد احتج به الراعي على نفي وجوب التسمية وسبقه أبو عبيد في كتاب

وقال صلى الله عليه وسلم
 أيضاً ألا أنبئكم بما يكفر
 الله به الخطايا ويرفع به
 الدرجات اسباغ الوضوء
 على المكاره ونقل الاقدام
 الى المساجد وانتظار الصلاة
 بعد الصلاة فذلكم الرباط
 ثلاث مرات وتوضأ صلى الله
 عليه وسلم مرة مرة وقال
 هذا وضوء لا يقبل الله
 الصلاة الا به وتوضأ مرتين
 مرتين وقال من توضأ مرتين
 مرتين آتاه الله أجره مرتين
 وتوضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال هذا
 وضوئي ووضوء الانبياء
 من قبلي ووضوء خليل
 الرحمن ابراهيم عليه السلام
 وقال صلى الله عليه وسلم
 من ذكر الله عند وضوئه
 طهر الله جسده كله ومن لم
 يذكر الله لم يطهر منه الا
 ما أصاب الماء

الطهور (وقال) صلى الله عليه وسلم (من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات) قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اه قلت وابن أبي شيبة والطحاوي وابن جرير ولفظهم كتب له عشر حسنات (وقال) صلى الله عليه وسلم (الوضوء على الوضوء نور على نور) قال العراقي لم أجده أصلاً اه قلت وسبقه كذلك المنذري وقال ابن حجر هو حديث ضعيف رواه رزين في مسنده قال السنخاوي ومعناه في الحديث الذي قبله (وهذا بحث على تجديد الوضوء) وذلك اذا صلى بالوضوء الاول أو قرأ أو سجد ثم توضأ فحينئذ يكون نوراً على نور وأما اذا كان في مجلسه فهو اسراف وهل الغسل والتيمم حكمهما كذلك الاطهر لا (وقال صلى الله عليه وسلم اذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من بين أشعار عينيه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أطفارهما) فاما مسح برأسه خرجت الخطايا من أذنيه (فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى من تحت أطفاره ثم كان مشياً الى المسجد وصلاته نافلة) قال العراقي أخرجه النسائي وابن ماجه من حديث الصنابحي واسناده صحيح ولكن اختلف في صحبته وعند مسلم من حديث أبي هريرة وعمر بن عيسى نحوه مختصراً اه قلت أخرجه مالك في الموطأ من حديث عبد الله الصنابحي وأبو عبد الله الصنابحي واسمه عبد الرحمن وله صحبة وفيه اذا توضأ العبد المؤمن من غير شك وفيه من تحت أطفار يديه وأطفار رجليه والباقي سواء وقد ذكره ابن عبد البر في التمهيد واستدل به على أن الاذنين من الرأس كله مذهب أبي حنيفة ثم روى عن مالك وقد تقدم ذكر هذا الحديث في محله وقال ابن خزيمة في صحيحه حدثنا يونس بن عبد الأعلى أخبرنا ابن وهب أن مالكا حدثه عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رفعه قال اذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشها يده مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مسهها رجليه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء حتى يخرج نقياً من الذنوب وأما حديث عمرو بن عيسى فاخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة والطبراني في الكبير بلنظام من توضأ فغسل يديه خرجت خطاياهما من يديه فاذا تمضمض واستنشق خرجت خطاياهما من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت خطاياهما من وجهه فاذا مسح برأسه خرجت خطاياهما من رأسه فاذا غسل رجليه خرجت خطاياهما من رجليه ثم قام الى الصلاة كان كمن ولدته أمه وكانت صلاته نافلة له وعند الطبراني من حديث أبي امامة وعمر بن عيسى من توضأ فأحسن الوضوء ذهب الاثم من سمعه وبصره ويديه ورجليه (ويروى ان الطاهر كالصائم) قال العراقي رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث عمرو بن حريث بلفظ الطاهر النائم كالصائم القائم وسنده ضعيف اه أي ان الذي يبيت طاهراً في فراشه فروجه تجول في الملائكة الاعلى وهو بمنزلة الصائم الذي يقوم بورده (وقال صلى الله عليه وسلم من توضأ فأحسن الوضوء) أي آتاه وأسبغه بالماء فيه (ثم رفع طرفه) أي نظره (الى السماء) أي لكونه قبله الدعاء (فقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له) وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء) قال العراقي رواه أبو داود من حديث عتبة بن عامر وهو عند مسلم دون قوله ثم رفع اه قلت لفظ أبي داود ما منكم من أحديتوضأ فيحسن الوضوء ثم يقول حين يفرغ من وضوئه ثم ساق الحديث وفيه وأن محمداً وفي لفظه فأحسن الوضوء كما عند المصنف وفيه ثم رفع نظره الى السماء فقال وفي اسناد هذا رجل مجهول وأخرجه الترمذي من حديث أبي ادريس الخولاني وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب وفيه دعاء وقال وهذا حديث فيه اضطراب في اسناده وأبو ادريس لم يسمع من عمر شيئاً وأخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه كالسياق الاول وقد تقدم شيء من ذلك وحقيقه الحافظ ابن حجر في تخرجه أحاديث الاذكار بما

وقال صلى الله عليه وسلم من
توضأ على طهر كتب الله له
به عشر حسنات وقال صلى
الله عليه وسلم الوضوء على
الوضوء نور على نور وهذا
كما بحث على تجديد الوضوء
وقال عبد السلام اذا توضأ
العبد المسلم فتمضمض
خرجت الخطايا من فيه فاذا
استنثر خرجت الخطايا
من أنفه فاذا غسل وجهه
خرجت الخطايا من وجهه
حتى تخرج من تحت أشعار
عينيه فاذا غسل يديه
خرجت الخطايا من يديه
حتى تخرج من تحت
أطفاره فاذا مسح برأسه
خرجت الخطايا من رأسه
حتى تخرج من تحت أذنيه
واذا غسل رجليه خرجت
الخطايا من رجليه حتى
تخرج من تحت أطفار
رجليه ثم كان مشياً الى
المسجد وصلاته نافلة له
ويروى ان الطاهر كالصائم
قال عليه الصلاة والسلام
من توضأ فأحسن الوضوء
ثم رفع طرفه الى السماء
فقال أشهد أن لا اله الا الله
وحده لا شريك له وأشهد
أن محمداً عبده ورسوله
فتحت له أبواب الجنة
الثمانية يدخل من أيها شاء

لامزيد عليه وقدرناه أيضا أحمد والطبراني في الكبير من حديث عقبة كرواية أبي داود الثانية ورواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة وابن السني وأبو يعلى والخطيب من حديث عمرو بن دينار رفع بصره إلى السماء وفيه وأشهد أن محمدا وفيه فتحت له ثمانية أبواب الجنة وقدرناه ابن أبي شيبة وأحمد وابن ماجه وابن السني من حديث أنس والطبراني في الكبير من حديث ثوبان وليس فيه رفع البصر إلا أنه يشكر الله ثلاث مرات ورواه البزار من حديث ثوبان وفيه رفع البصر كما تقدمت الإشارة إليه ورواه الخطيب وابن النجار من حديث أنس بمثل حديث ثوبان (وقال عمر) بن الخطاب رضي الله عنه (إن الوضوء الصالح) أي الكامل بالأسابع والمبالغة (يطرد عنك الشيطان) لكونه سلاح المؤمن (وقال مجاهد) بن جبير أبو الحجاج مولى بني مخزوم روى عن أبي هريرة وابن عباس وسعد وعن قتادة وابن عوف ثقة توفي سنة ١١٤ (من استطاع أن لا يبيت طاهرا) أي متوضئا (ذاكرا) لله تعالى (مستغفرا) من ذنوبه (فليفعل فإن الأرواح تبعث على ما قبضت عليه) وقد جاءت في المبيت طاهرا أحاديث مرفوعة تؤيد هذا الأمر منها ما أخرجه الدارقطني في الأفراد عن أبي هريرة وابن عساكر في تاريخه وابن حبان عن ابن عمر من بات طاهرا بات في شعاره ملك فلا يستغفر ساعة من الليل إلا قال الملك اللهم اغفر لعبدك فلان فإنه بات طاهرا وعند الطبراني في الأوسط عن أبي امامة والخطيب في المنقذ والمفتري عن عمرو بن عبسة بسند حسن من بات طاهرا لم ينعار ساعة من الليل يسأل الله فيها شيئا من أمر الدنيا والآخرة إلا أعطاه الله إياه وأخرج ابن السني من حديث أنس من بات على طهارة ثم مات من ليلته مات شهيدا وأخرج الخرائطي في مكارم الأخلاق من حديث عمرو بن عبسة من بات طاهرا على ذكر الله حتى ترجع إليه روحه لم يسأل الله تعالى خيرا من أمر الدنيا والآخرة إلا آتاه إياه والله الموفق

* (كيفية الغسل) *

هو بالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به أيضا والضم هو الذي يستعمله الفقهاء أو أكثرهم لأنه يجوز فتح الغين كضمها والفتح أفصح وأشهر عند أئمة اللغة واصطلاحا غسل البدن بالماء الطهور من جنابة أو حيض أو نفاس والجنابة حالة تحصل عند النكاح أو خروج المني على وجه الشهوة فيصير من قامت به جنبا وقد أعرض المصنف عن الكلام في موجبات الجنابة وأحكامها وتكامل في كيفية الغسل والقول فيها يتعلق بالأكمل والأقل وقدم الأكمل فقال (وهو أن يضع الإناء) المعد لماء الغسل (عن يمينه) ليكون أسهل له في تناول (ثم يسمي الله عز وجل) أي يقول بسم الله وهي سنة (ويغسل يده ثلاثا) بأن يفرغها ويغسل يده ثلاثا قبل إدخالها الإناء ولم يقيده إلى الرسغ لظهوره وهي سنة (ثم يستنجي) أي يغسل فرجه بالماء وإن لم تمكن به نجاسة ليطمئن بوصول الماء إلى الجزء الذي ينضم من الفرج حال القيام وينفرج حال الجلوس (كوصفنا) أي في باب الاستنجاء (و) أن (يزيل ما على بدنه من نجاسة إن كانت) بانفرادها ليقال في الماء ويطمئن بزو الهاقيل أن تشيع على الجسد وعبرة المصنف في الوجيز والأكمل أن يغسل ما على بدنه من الأذى أولا وعبرة الوسيط هكذا إلا أنه قال من الأذى والنجاسة وقال الرافي كمال الغسل يحصل بأمور منها أن يغسل ما على بدنه من أذى أولا إن اعترض معترض فقال الأذى المذكور إما أن يكون المراد منه الشيء القذر أو النجاسة وكيف يجوز الأول وقد فسر الشارحون قول الشافعي رضي الله عنه ثم يغسل ما به من أذى بموضع الاستنجاء أما إذا كان قد استنجى بالجر وهذا تفسيره بالنجاسة وكذلك فسروا لفظ الأذى في الخبر وإن كان الثاني فكيف عطف النجاسة على الأذى في الوسيط والعطف يقتضي المغايرة ثم من على بدنه نجاسة لا بد له من إزالة النجاسة أولا ليعتد بغسله ووضوئه وإذا كان ذلك كذلك كان غسل الموضع عن النجاسة من الواجبات لأم من صفات الكمال الجواب قلنا من على بدنه نجاسة لواقصر على الاغتسال والوضوء وزالت تلك النجاسة طهر المحل

وقال عمر رضي الله عنه إن الوضوء الصالح يطرد عنك الشيطان وقال مجاهد من استطاع أن لا يبيت إلا طاهرا إذا كرام استغفرا فليفعل فإن الأرواح تبعث على ما قبضت عليه * (كيفية الغسل) * وهو أن يضع الإناء عن يمينه ثم يسمي الله تعالى ويغسل يديه ثلاثا ثم يستنجي كما وصفت لك ويزيل ما على بدنه من نجاسة إن كانت

وهل يرتفع الحدث فيه وجهان حكاهما في المعتمد وغيره وفي الروضة للنووي قلت الاصح انه يظهر عن الحدث أيضاً والله أعلم اهـ ثم قال الرافعي فان قلنا بارتفاع الحدث أممكن عدا زالة النجاسة من جملة صفات الكمال وان قلنا لا يرتفع وهو الظاهر من الاذى فالذهب المعداد ازالته من جملة صفات الكمال انما هو الشيء المستقدر ثم ان تقديم ازالة النجاسة شرط في الوضوء والغسل لانه واجب كما طنه كثير من الاصحاب ولم يتفق المفسرون لمكلام الشافعي على أن المراد بالاذى النجاسة بل اختلفوا منهم من فسرهم بتمامهم منهم من فسرهم بالمنى ونحوه مما يستقدر حتى هذا الخلاف القاضي ابن كنج وغيره اهـ * (تنبيهه) * قال صاحب الهداية من صحابنا وسنته أن يبدأ في غسل يده وفرجه ويزيل نجاسته ان كانت على بدنه قال الشيخ أكل الدين في شرحه هكذا في نسخ الكتاب أى بتسكير النجاسة قال في النهاية وهو منقول عن الإمام جليل الدين الضرير انه أصح وفي بعض النسخ النجاسة وليس يصحح لان لام التعريف اما أن تكون للعهد أو الجنس لا وجه للاول لان كلمة الشك تأباه ولا وجه للثاني لان كون النجاسات كلها في بدنه محال وأقلها وهو الجزء الاول الذي لا يتجزأ غير مراد أيضاً لانه علل ذلك في الكتاب بقوله كذا لا يزداد باصابة الماء وهذا القليل الذي ذكرناه لا يزداد عند اصابة الماء ثم قال الا أن الرواية بالالف واللام قد ثبتت في النسخ فوجهه أن يحمل على تحسين النظم وقال بعض الشارحين انما يتعين التسكير اذا انحصر الكلام في التعريفين وليس كذلك لجواز أن اللام لتعريف الماهية وليس بشئ لان الماهية من حيث هي لا توجد في الخارج فاما أن توجد في الاقل أو غيره وذلك فاسد ظاهر اهـ قلت وقد ألم بهذا البحث قاضي زاده الرومي على حواشي شرح الوقاية نقلاً عن عصام الدين وذكر ما قدمناه آنفاً عن الشيخ أكل الدين وحاصل الجواب على تقدير نسخة التعريف اختيار العهد الذهني وحل النجاسة بقرينة وقوعها مفعول يزيل على ما يقصد ازالته عرفاً والاقل الذي هو الجزء الذي لا يتجزأ ليس كذلك ونظيره قول القائل لعبدته اشتر اللحم فانه يتقيد به العلم بما يتعارف اشتراؤه في الاسواق حتى لو اشترى العبد مقدار ذرة منه مثلاً لم يعد ممثلاً ولو سلم تساول لفظ النجاسة هذا القدر فلا نسلم انه لا يزداد باصابة الماء لالة المسئلة عليه مخوعة لجواز أن يكون عدم التجسس لعدم الاعتماد بالقدر المذكور وان ازداد على الوصح ما ذكر في ابطال هذا القسم لم يصح تسكير النجاسة أيضاً حيث تناولت النكرة فرداً امأى فرد كان وقد اعترضه بعض الفضلاء فقال علاوة الجواب التسليمي منظور فيها لان التنوين قد يكون للتسكير على ما عرفت في علم المعاني فيجوز أن يكون تسكير النجاسة فيما نحن فيه أيضاً للتسكير فحينئذ لا تناول النكرة أقل من مقدار الذرة لعدم تحقق الكثرة فيه أصلاً بخلاف المعرفة على تقدير العهد الذهني فافترقا وتفصيله في حاشية شخى زاده والله أعلم وتقدم ان كمال الغسل يكون بأمور منها ازالة نجاسته عن البدن ان كانت وهو الاول والثاني أشار اليه بقوله (ثم يتوضأ وضوءاً للصلاة كما سبق) لما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اغتسل من الجنابة بدأ يغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ثم يدخل أصابعه في الماء فيخل بها أصول شعوره ثم يفيض الماء على جلده كله قال الرافعي قوله ويتوضأ وضوءاً للصلاة أى وان لم يكن محدثاً كما هو في الوجيز وهذا يشعر باطراد الاستحباب فم اذا كان يغتسل عن الجنابة المجردة وفيما اذا انضم الحدث الى الجنابة واذا تجردت الجنابة فالوضوء محبوب في الغسل عنها فان اجتمع الجنابة مع الحدث ففيه الخلاف في انه هل يكفي الغسل أم يجب فيه الوضوء فان اكتفينا بالغسل فالوضوء فيه محبوب كولو كان يغتسل عن مجرد الجنابة وعلى هذا ينتظم القول باستحباب الوضوء على الاطراد اما اذا أوجبت معه الوضوء امتنع القول باستحبابه في الغسل ولا صائر الى انه يأتي بوضوء مفرد ووضوء آخر لرعاية كمال الغسل ولا ترتيب على هذا الوجه بين الوضوء والغسل بل يقدم منهما ما شاء ولا بد من افراد الوضوء بالنية لانها عبادة مستقلة على هذا خلاف ما اذا كان من محبوبات الغسل فانه لا يحتاج الى افراد بنية اهـ وقال النووي في

ثم يتوضأ وضوءاً للصلاة كما
وصفنا

الروضة قلت المختار انه ان تجردت الجنبه نوى بوضوئه سنة الغسل وان اجتمع نوى به رفع الحدث
 الاصغر والله أعلم * (تنبيه) * قال أصحابنا ثم يتوضأ كوضوئه للصلاة فينث الغسل ويمسح الرأس في
 ظاهر الرواية وقيل لا يمسحها لانه يصب عليها الماء رواه الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والاول هو
 الصحيح لانه صلى الله عليه وسلم توضأ قبل الاغتسال وضوؤه للصلاة وهو اسم للغسل والمسح قال الرافعي ثم
 الوضوء المحبوب في الغسل هل يتم في ابتداء الغسل أم يؤخر غسل الرجلين الى آخر الغسل فيه قولان
 أظهرهما انه يتم ويقدم غسل الرجلين مع سائر أعضاء الوضوء لما سبق من حديث عائشة رضي الله
 عنها فانها قدمت الوضوء على افاضة الماء والوضوء ينظم غسل الرجلين وثانتهما أن يؤخر غسلهما واليه
 أشار المصنف بقوله (الاغسل قدميه فانه يؤخرهما) وبه قال أبو حنيفة واختاره المصنف في هذا الكتاب
 وعاله بقوله (فان غسلهما ثم وضعهما على الارض كالأضاعة للماء) وشرط أصحابنا بقولهم ان كان يتدف
 حال الاغتسال في مستنقع الماء لانه يحتاج الى غسلهما ثانيا عن غسلته واستدلوا بما روى الستة من
 حديث ابن عباس حدثني خالتي ميمونة رضي الله عنهم قالت أدبنت لرسول الله صلى الله عليه وسلم غسله
 من الجنبه فغسل كفيه مرتين أو ثلاثا ثم أدخل يديه في الاناء ثم أفرغ على فرجه وغسله بشماله ثم ضرب
 بشماله الارض فدل كها دل كها شديدا ثم توضأ وضوؤه للصلاة ثم أفرغ على رأسه ثلاث حفنات ماء كفيه
 ثم غسل سائر جسده ثم تحنى عن مقامه ذلك فغسل رجله ثم أتيت به بالمنديل فردته وقال عياض في شرح
 مسلم ليس فيه تصريح بل هو محتمل لان قولها توضأ وضوؤه للصلاة الاظهر فيه اكمال وضوئه وقولها آخر
 ثم تحنى فغسل رجله يحتمل أن يكون لما ناله من تلك البقعة اه وقال ابن نجيم في البحر فعلى هذا
 بغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقا سواء غسلهما قبله أولا وسواء أصابهما طين أم لا اه وقال الرافعي
 ولا كلام في أن أصل السنة تتأدى بكل واحد من الطريقتين انما الكلام في الاول والامر الثالث
 من محبوبات الغسل أشار اليه المصنف بقوله (ثم يصب الماء على الشق الايمن ثم على الشق الايسر ثلاثا ثم على
 رأسه وسائر جسده ثلاثا) هكذا ذكره الحلواني في النوادر ونقله الزاهد بن نفل ابن أمير حاج أقوالا آخر منها
 أن يبدأ بالايمن ثلاثا ثم بالراس ثلاثا ثم باليسر ثلاثا ومنها أن يبدأ بالراس أولا ثم على الشق الايمن ثم على
 الشق الايسر وهو الذي أشار اليه القدوري في المتن والاول أصح اه قلت وعليه مشى صاحب الخلاصة
 والمصنف في الوجيز قال الرافعي وهكذا ورد في صفة غسله صلى الله عليه وسلم اه قلت اختلفت الروايات
 لحكاية ميمونة وعائشة رضي الله عنهم في كيفية غسله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين وغيرهما وفيها
 ما يشهد ان قال يبدأ بالراس وكذلك حديث جابر في الصحيح رفعه كان يأخذ ثلاث أكف فيفيضها على
 رأسه ثم يفيض على سائر جسده وهو الذي أشار اليه القدوري بقوله والاول أصح واختاره المصنف في
 الوجيز ويفهم من سياق المصنف هنا الامر الرابع من محبوبات الغسل وهو التثليث في غسل البدن كما في
 الوضوء بل اول لان الوضوء مبني على التخفيف قال الرافعي فان كان ينغمس في الماء انغمس ثلاث مرات
 وهل يستحب تجديد الغسل فيه وجهان أحدهما نعم كل وضوء وأظهرهما لان الترغيب في التجديد انما
 ورد في الوضوء والغسل ليس في معناه لان موجب الوضوء أغلب وقوعا واحتمال عدم الشعور به أقرب
 فيكون الاحتياط به أعم اه وقال أصحابنا ولو انغمس في الماء ومكث قدر الوضوء والغسل أو مكث في المطر
 كذلك ولو للوضوء فقط فقد أكمل السنة لحصول المبالغة بذلك كالتثليث والامر الخامس من محبوبات
 الغسل ما أشار اليه المصنف بقوله (ثم يدلك ما أقبل من بدنه وما أدبر) يتبع به الماء والدلك امر اراد به
 على الاعضاء الغسولة وشرط أصحابنا ذلك في المرة الاولى ليعم الماء البدن في المراتب الاخيرتين وقال مالك
 يجب الدلك وهو رواية عن أبي يوسف قال لخصوص صيغة اطهر واثبه بخلاف الوضوء فانه بلفظ اغسلوا
 ولنا قوله صلى الله عليه وسلم أما أنا فاحنى على رأسي ثلاث حثيات فاذا أنا قد طهرت رتب الطهارة على

الاغسل القدمين فانه
 يؤخرهما فان غسلهما ثم
 وضعهما على الارض كان
 اضاعة للماء ثم يصب الماء
 على رأسه ثلاثا ثم على شقه
 الايمن ثلاثا ثم على شقه
 الايسر ثلاثا ثم يدلك ما أقبل
 من بدنه وما أدبر

افاضة الماء ولم يتعرض لذلك والامر السادس من محبوبات الغسل أن (يخلل شعر الرأس) ان كان عليه شعر كما كانت عادة السلف وكانوا يعدون حلقه بدعة (ووصل الماء الى منابت ما كشف منه أو خفف) وكل ذلك قبل افاضة الماء على الرأس وانما يفعل ذلك ليكون أبعد عن الاسراف في الماء وأقرب الى الثقة بوصول الماء وقال أصحابنا اوصول الماء الى منابت الشعر فرض وان كشف بالاجماع وكذا اوصول الماء الى أثناء اللحية وأثناء الشعر من البدن حتى لو كان الشعر متلبدا ولم يصل الماء الى أثنائه لا يجوز الغسل (و) المرأة في الاغتسال كالرجل في وجوب تعميم جميع الشعر والبشر ولكن الشعر المسترسل من ذوائبها موضوع عنها في الغسل اذ يبلغ الماء أصول شعرها وكذا (ليس على المرأة نقض الضفائر) جمع ضفيرة وهي الخصال من الشعر يجعل كل ثلاث طافات منها ضفيرة (الا اذا علمت ان الماء لا يصل الى خلال الشعور) وقال الرافعي ويجب نقض الضفائر ان كان الماء لا يصل الى باطنها الا بالنقض اما لحكام الشد أو التلبد أو غيرهما وان وصل الماء اليها بدون التقص فلا حاجة اليه وعن مالك لا يجب نقض الضفائر ولا اوصول الماء الى باطن الشعور الكثيفة وما تحتها وعن أبي حنيفة انه اذا بلغ الماء أصول الشعر فليس على المرأة نقض الضفائر وعن أحمد أن الحائض تنقض شعرها دون الجنب والامر السابع من محبوبات الغسل أن (يتعهد معاطف البدن) أي المواضع التي فيها انعطاف والتواء كالاذنين فيأخذ كفا من الماء ويضع الاذن برفق عليه ليصل الماء الى معاطفه وزواياه وكعضون البطن اذا كان سميئا والامر الثامن (ليتنق أن يحس ذكره في) تضعيف أي (أثناء ذلك) بيده (فان فعل ذلك فليعد الوضوء) كذا هو في القوت (وان توضأ قبل الغسل فلا يعيده بعد الغسل) ونص القوت فان قدم غسل رجله فادخلهما في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل واعلم أن المصنف قد تبع في هذا الكتاب سياق القوت ولم يلتفت الى ما ذكره في كتبه الثلاثة من أظهر القولين في بعض المواضع ونحن نسوق لك عبارة القوت ليظهر لك سر ما ذكرناه قال باب صفة الغسل من الجنابة وهو أن تضع الاناء عن يمينك ثم تقول بسم الله وتفرغ على يديك ثلاثا قبل ادخالهما الاناء ثم تغسل فرجك وتستنجي ثم تتوضأ وضوءا للصلاة كاملا الا غسل قدميك ثم تدخل يديك في الاناء وتخرجهما بما جلتا من الماء فتصب على شقك الايمن ثلاثا تطهرا وبطنك الى فخذيك وساقيك ثم تغسل شقك الايسر كذلك ثلاثا تطهرا وبطنك الى فخذيك وساقيك وتلك ما أقبل من جسده وما أدبر بيديك ثم تدخل يديك فتخرجهما بما جلتا من الماء فتفيض على رأسك ثلاثا وتخلل شعر رأسك بأصابعك وتبل الشعرة وتنقي البشرة ثم تتنحي عن موضعك قليلا فتغسل قدميك فان فضل في الاناء فضله فليفضه على سائر جسده ولير يدبه على ما أدركا من جسده فان قدم غسل رجله فادخلهما في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل وهذا الغسل يكفي المرأة أيضا عن الجنابة والحيض الا انها تزيد بان تنقض ضفائرهما من شعرها في الحيض ويجزئ الميت هذا الغسل وان نسي المضمضة والاستنشاق في غسله حتى صلى أحببت له أن يتعمض ويستنشق ويبعد الصلاة وان نسى في الوضوء فلا إعادة عليه وكيفما أتى بغسل جسده من الجنابة فخا ثم بعد أن يعم جميع بدنه غسلا وان لم يتوضأ قبل الغسل أحببت له أن يتوضأ بعده وفرض غسل الميت كغسل الجنابة سواء وما زاد فاختيار اه * (تنبيهان) * الأول أدخل المصنف كلمة ثم في قوله ثم يبدلك بعد قوله ثم يصب الماء على شقه الايمن ثلاثا وهي على غير حقيقتها في الترتيب هنا فان ذلك لا يكون متأخرا عن التكرار ثلاثا بل الدالك في كل غسلة معها عنده وعند أصحابنا في أول مرة من الثلاثة وقد تقدمت الإشارة اليه الثاني ان كمال الغسل لا ينحصر فيما ذكره من الامور الثمانية بل له سنن ومذروبات أخر منها ما تقدم في سنن الوضوء ومنها أن يستحب الغيبة الى آخر الغسل ومنها أن لا يغتسل في الماء الراكد ومنها أن يقول في آخره أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ومنها ما ذكره النووي في الروضة انه لا يجوز الغسل

ويخلل شعر الرأس واللحية
ووصل الماء الى منابت
ما كشف منه أو خفف وليس
على المرأة نقض الضفائر الا
اذا علمت أن الماء لا يصل
الى خلال الشعر ويتعهد
معاطف البدن وليتنق أن
يحس ذكره في أثناء ذلك
فان فعل ذلك فليعد الوضوء
وان توضأ قبل الغسل فلا
يجوز بعد الغسل

بحضرة الناس الامستور العورة ويجوز في الخلوة مكشوفها والستر أفضل وانه لا يجب الترتيب في أعضاء الغسل ولكن يستحب البداءة بأعضاء الوضوء ثم الرأس وأعلى البدن ولوأحدث أثناء غسله جاز أن يثمه ولا يمنع الحدث صحته لكن لا يصلح حتى يتوضأ ولا يجب غسل داخل العين اه وفي كتب أصحابنا وأن لا يتكلم بكلام قط وأن يغسل رجله بعد اللبس لا قبله مسارعة للستر وان يبتدئ بالنية وهو سنة عندنا وسأني الكلام عليها وأن يغسل اليدين الى الرسغين أولاً وغير ذلك مما هو مذكور في الفرعيات (مهمة) نقل أصحابنا الاجماع على عدم لزوم تقدير الماء للغسل والوضوء لان طباع الناس وأحوالهم تختلف فتجوز الزيادة على الصاع في الغسل وعلى المحدث في الوضوء بما لا يؤدي الى الوسوسة وقال الرافعي ماء الوضوء والغسل غير مقدر قال الشافعي رضي الله عنه وقد يخرق بالكبير فلا يكفي ويرقق بالقليل فيكفي والاحب أن لا ينقص ماء الوضوء عن مد وماء الغسل عن صاع لما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع والصاع والمد معتبران على التقريب دون التحديد والله أعلم وقال النووي في الروضة والمد هنا رطل وثلاث بالبغدادى على المذهب وقيل رطلان والصاع أربعة أمداد والله أعلم ثم قال الرافعي وحكي بعض مشايخنا عن أبي حنيفة انه يتقدر ماء الغسل بصاع فلا يجوز بأقل منه وماء الوضوء بدور بما حكى ذلك عن محمد بن الحنف (فهذه) جملة من (سنن الوضوء و) (سنن الغسل) وآدابهما (ذكرنا منها ما لا بد لسالك طريق الآخرة من علمه) ومعرفته (وعمله) أى العمل به وانما قيد طريق الآخرة لان السالك لطريق الدنيا لا يكفي بهذا القدر بل يتطلب لما وراء ذلك من الدقائق والمشكلات والتوجيهات (وماعده من المسائل التي يحتاج إليها في عوارض الاحوال فيرجع فيها الى كتب الفقه) المؤلفات المبسوطة المتضمنة لتلك الدقائق في المذهبين ولما فرغ من بيان كيفية الغسل بطريق الاكمل وقدمه لما فيه من البساطة والتطويل وأشار الى القول بكيفيةه بالاقل بقوله (والواجب من جملة ما ذكرناه في الغسل أمران أحدهما النية) قد أجمعوا على وجوبها في طهارة الحدث والغسل من الجنابة لقول النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات الا بأحسنة فانه قال لا يجب النية فيهما ويصحان مع عدمهما قال الرافعي فلا يجوز أن تتأخر النية عن أول الغسل كما لا يجوز أن تتأخر في الوضوء عن أول غسل الوجه وان حدثت مقارنة لأول الغسل المفروض صح الغسل لكنه لا ينال ثواب ما قبله من السنن وان تقدمت عن أول غسل مفروض وعزبت قبله فوجهان ثم ان نوى رفع الجنابة أورد رفع الحدث عن جميع البدن أو نوى الخائض رفع حدث الحيض صح الغسل وان نوى رفع الحدث مطلقاً ولم يتعرض للعبادة ولا غيرها صح غسله أيضاً على أظهر الوجهين ولو نوى رفع الحدث الأصغر فان تعمده لم يصح غسله على أظهر الوجهين وان غلط فظن أن حدثه الأصغر لم ترتفع الجنابة عن غير أعضاء الوضوء وفي أعضاء الوضوء وجهان أظهرهما انها ترتفع عن الوجه واليد والرجلين لان غسل هذه الأعضاء واجب في الحدثين فاذا غسلها بنية غسل واجب كفى ولا ترتفع عن الرأس في أصح الوجهين لان فرض الرأس في الوضوء المسح والذي نواه انما هو المسح والمسح لا يغني عن الغسل أما اذا نوى الغسل استباحة نفل نظران كان مما يتوقف على الغسل كالصلاة والطواف وقراءة القرآن فالحكم على ما سبق في الوضوء ومن هذا القبيل ما اذا نوى الخائض استباحة الوطء في أصح الوجهين والثاني أن غسلها بهذه النية لا تصح الصلاة به وما في معناها كغسل التيمية من الحيض لتحلل الزوج المسلم وان لم يتوقف الفعل المنوي على الغسل نظران لم يستحب له الغسل لم يصح بنية استباحته وان كان يستحب له الغسل كالمعروف في المسجد والاذان وكما لو اغتسل للجمعة والعيد فالحكم ما ذكرنا في الوضوء وان نوى الغسل المفروض أو فريضة الغسل صح غسله والله أعلم (و) الثاني (استيعاب) جميع (البدن بالغسل) قال صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنازة فلبوا الشعر واتقوا البشرة رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة بسند ضعيف

فهذه سنة الوضوء والغسل
ذكرنا منها ما لا بد منه لسالك
طريق الآخرة من علمه
وعمله وماعده من المسائل
التي يحتاج إليها في عوارض
الاحوال فليرجع فيها الى
كتب الفقه والواجب من
جملة ما ذكرناه في الغسل
أمران النية واستيعاب
البدن بالغسل

قال الرافعي ومن جلة البشرية ما يظهر من مآخى الاذنين وما يبدو من الشقوق وكذا ما تحت القلفة من
 الاقاف وما ظهر من انف المجدوع في أظهر الوجهين وكذا ما ظهر من الثيب بالافتضاء قدر ما يبدو
 عند القعود لقضاء الحاجة دون ما وراء ذلك في أظهر الوجوه لانه صار ذلك في حكم الظاهر كالشقوق
 والثاني انه لا يجب غسل ما وراء ما تنقي الشفرين كما لا يجب غسل باطن الفم والانف خاصة وازالة دمها ولا
 يدخل فيها باطن الفم والانف فلا يجب المضمضة والاستنشاق في الغسل عندنا خلافا لابي حنيفة وذكر
 امام الحرمين ان في بعض تعاليق شيخه حكاية وجه موافق لمذهب أبي حنيفة قلت مذهب أبي حنيفة
 انهما واجبتان في الطهارة الكبرى مسنونتان في الصغرى وقال أحدهما واجبتان فيهما جميعا وقال
 مالك والشافعي هما مسنونتان فيهما جميعا ثم هو فرض اجتهادي لا اختلاف العلماء فيه ودليل أبي
 حنيفة قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أي فاغسلوا أبدانكم والبدر يؤول الظاهر والباطن وما
 فيه حرج سقط للضرورة والفم والانف يغسلان عادة وعبادة نقلا في الوضوء وفرضا في النجاسة الحقيقية
 فشم لهما نص الكتاب وكذا ما تقدم من حديث أبي هريرة تحت كل شعرة جنابة الحديث وكونهما من
 الفطرة لا يقتضي الوجوب لانها الدين وهو أعم منه فلا يعارضه بخلافهما في الوضوء لان الوجه هو ما يقع
 به المواجهة ولا تكون بداخل الانف والفم ودليل مالك والشافعي انه لو وجب في غسل الحى لوجب في
 غسل الميت وأيضا لو وجب في الغسل لكانا من الوجه ولو كانا من الوجه لوجب غسلهما في الوضوء
 (و) الواجب (من الوضوء) ستة أشياء منها (النية) وهي واجبة في طهارة الاحداث واليه ذهب مالك
 وأحمد خلافا لابي حنيفة الا في التيمم ودليل الجماعة قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات واعتبار
 ما دعا التيمم بالتيمم وأما إزالة النجاسة فلا تعتبر فيها النية لانها من قبيل التزك والترك لا تعتبر فيها النية
 وطهارة الاحداث عبادات فأشبهت سائر العبادات ويحكي عن ابن سريج اشتراط النية فيها وبه قال أبو
 سهل الصعلوكي فيما حكاه صاحب التمه ولا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه ولا يجب
 الاستصحاب الى آخر الوضوء لما فيه من السر ومحلها القلب وكيفيتها أن ينوى رفع الحدث أو استباحة
 الصلاة أو أداء فرض الوضوء وصفة الكمال أن ينطق بلسانه بما نواه في قلبه ليكون في طهارة وقوام قبيل
 الاما لكانه كره النطق باللسان فيما فرضه النية ولو اقتصصر على النية بقلبه أجزأه بخلاف ما لو نطق
 بلسانه دون أن ينوى بقلبه ودليل أبي حنيفة في عدم افتراضها في طهارة الاحداث انه صلى الله عليه وسلم
 لم يعلم الاعرابي النية حين علمه الوضوء مع جهله ولو كانت فرضا لعلمه وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة
 الآية أمر بالغسل والمسح مطلقا عن شرط النية فلا يجوز تقييد المطلق الابدليل وقوله عليه السلام
 انما الاعمال بالنيات قلنا بموجبيه لكمال المأمور به أي ثواب العمل بحسب النية فالمنقى ترتب الثواب على
 الفعل المجرد عن النية لا لعدم كون الوضوء ونحوه قربة اذا لم ينو وأما حصول الطهارة فلا يتوقف على
 وجود النية لان الوضوء طهارة بالماء كغسل النجاسة به لانه خلق مطهر فاذا أصاب الاعضاء طهرها وان
 لم يقصد كهو في الارواء والطعام في الاشباع والنار في الاحراق والحدث الحكيم دون النجاسة وأما
 التراب فانه غير منبذ للحدث بأصله فلم يبق فيه الامعنى التعبد وذلك لا يحصل بدون النية فافترقا والثاني
 (غسل الوجه) بالاستيعاب وهو أول الاركان الظاهرة للوضوء والثالث (غسل اليدين الى المرفقين)
 منى مرفق بكسر الميم وفتح الفاء وعكسه لغة ما تنفي عظم العضد وعظم الذراع أي مع المرفقين (و) الرابع
 (مسح الرأس) وائس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب (ما ينطق عليه الاسم) أي اسم
 المسح (من الرأس) خلافا لمالك فانه قال يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني واحدى الرايتين عن
 أحمد وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع (و) الخامس (غسل الرجلين الى الكعبين) أي مع الكعبين (و)
 السادس (الترتيب) اسروى الدارقطني من حديث رفاعة رفعه لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء

وفرض الوضوء النية وغسل
 الوجه وغسل اليدين الى
 المرفقين ومسح ما ينطق
 عليه الاسم من الرأس
 وغسل الرجلين الى الكعبين
 والترتيب

كما أمر الله تعالى في غسل وجهه ويديه إلى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين وقال أبو حنيفة ومالك هوسنة وليس بواجب لأن الواو في الآية لمطلق الجمع فلا تنفذ الترتيب والغاء لتعقيب جملة الاعضاء لأن المعقب طلب الفعل وله متعلقات وصل إلى أولها ذكر بنفسه والباقي بواسطة الحرف المشترك فاشتركت كلها فيه من غير إفادة طلب تقديم تعليق بعضها على بعض في الوجود فصار مؤدى التركيب طلب اعقاب غسل جملة الأعضاء وهو نظير ادخل السوق فاشتر لنا الجا وخبرنا حيث كان المفاد اعقاب الدخول لشراء ما ذكر كيفما وقع (وأما الموالاة) وهي المتابعة بأن يغسل العضو الثاني قبل جفاف الأول في زمان معتدل وبدن معتدل (فليست واجبة) على القول الجديد بل هي سنة وبه قال أبو حنيفة وفي القول القديم واجبة وبه قال مالك وأحمد في رواية دليل القول القديم أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ على سبيل الموالاة وقل من وصف وضوءه لم يصفه الأمر تمامتوا ليدليل القول الجديد ما رواه أحمد وأبو داود من حديث أنس أن رجلاً توضأ وترك لمعة في عقبه فلما كان بعد ذلك أمره النبي صلى الله عليه وسلم يغسل ذلك الموضع ولم يأمره بالاستئناف (والغسل الواجب) أي المفترض (أربعة) أحدها (الغسل بخروج المني) وهو موجب للغسل بالاجتماع قال الرافعي والمشي خواص ثلاث أحدها الرائحة الشبيهة برائحة العجين والطلع مادام رطباً فإذا جف أشبهت رائحته برائحة بيض البيض الثانية التدفق بدفعات والثالثة التلذذ بخروجه واستعقابه فتور الذكر وانكسار الشهوة وله صفات أخر نحو الثخانة والبياض في منى الرجل والرقعة والاصفرار في منى المرأة في حال اعتدال الطبع ولكن هذه الصفات ليست من خواصه بل الودي أيضاً أبيض ثخين كمنى الرجل والذي رقيق كمنى المرأة ولا يشترط اجتماع هذه الخواص بل الخاصية الواحدة كافية في معرفة أن الخارج منى فلو خرج بغبردق وشهوة لمريض أو تحمل شيء ثقيل وجب الغسل خلافاً لابي حنيفة وكذلك مالك وأحمد فيما حكاه أصحابنا اه قلت من موجبات الغسل عندنا خروج المني إلى ظاهر الجسد إذا انفصل عن مقره بدفق وشهوة من غير جفاف كأن حصل باحتلام أو عيب أو فكري أو نظري والدفق لازم الشهوة فإذا لم توجد الشهوة عند خروجه لا يوجب الغسل عندنا كما إذا ضرب على صلبه أو جل شيئاً ثقيلاً فنزل منه منى بلا شهوة ويشترط وجود الشهوة عند انفصاله من الصلب ولا يشترط دوامها إلى انفصاله إلى ظاهر الفرج عند أبي حنيفة ومحمد بخلاف لابي يوسف ثم قال الرافعي ولو اغتسل عن الأثرال ثم خرجت منه بقية وجب الغسل لوجود الرائحة سواء خرجت بعد ما بال أو قبله خلافاً لما للكهيت قال في إحدى الروايتين لا يغسل عليه في الحالتين وفي رواية أنه ان خرج قبل البول فهو بقية المني الأول فلا يجب الغسل ثانياً وان خرج بعده فهو منى جديد فيلزمه الغسل خلافاً لاحديث قال ان خرج قبل البول وجب الغسل ثانياً وان خرج بعده فلا وحكى عن أبي حنيفة مثله وجعل ذلك بناء على اعتبار الدفق والشهوة لأن ما خرج قبل البول بقية ما خرج بشهوة وما خرج بعد البول خرج بغير شهوة وقول من قال الخارج بعد المني منى جديد من نوع بل هو بقية الأول بكل حال قلت قال أصحابنا إذا أمنى بشهوة واغتسل من ساعته وصلى ثم خرج بقية المني عليه الغسل عند أبي حنيفة ومحمد لا عند أبي يوسف ولا بعيد الصلاة بالاجماع لأنه اغتسل للأول ولا يجب الغسل للثاني إلا بعد خروجه ولو خرج بعد ما بال وارتجى ذكره أو نام أو مشى خطوات كثيرة لا يجب عليه الغسل اتفاقاً لأن ذلك يقطع مادة المنى الزائل عن مكانه بشهوة ولو خرج منه بعد البول وذكره منتشر وجب الغسل والقنوى على قول أبي يوسف في الضيف إذا استحي من أهل البيت أو خاف أن يقع في قلبهم الرينة وعلى قولهما في غير الضيف وإذا لم يتدارك مساند ذكره حتى نزل المني صار جنباً بالاتفاق ثم قال الرافعي وقول المصنف في الوجيز والمرأة إذا تلذذت بخروج مائها الغسل بشعر بأن طريق معرفة المنى في حقها الشهوة والتلذذ لا غير وقد صرح به في الوسيط قال ولا يعرف في حقها الا منى الشهوة وكذلك ذكره امام الحرمين لكن ما ذكره

وأما الموالاة فليست بواجبة
والغسل الواجب بأربعة
بخروج المني

الاكثرون تصريحا وتعريضا بالتسوية بين منى الرجل والمرأة في طرد الخواص الثلاث فقد قال في التهذيب
 ان منى المرأة اذا خرج بشهوة أو غير شهوة وجب الغسل كمنى الرجل واذا وجب الغسل مع انتفاء
 الشهوة كان الاعمى ادعى سائر الخواص ولو اغتسلت المرأة من الجماع ثم خرج المني منها لم يوجب الغسل
 بشرطين أحدهما أن تكون ذات شهوة والثاني أن تقضى شهوتها بذلك الجماع لا كالنائمة والمكرهة وانما
 وجب الغسل عند اجتماع هذين الشرطين لانه حينئذ يغلب على الظن اختلاط منيها بمنيه واذا خرج منها
 ذلكا فقد خرج منها منيها أما في الصغيرة والمكرهة والنائمة اذا خرج المني بعد الغسل لم يلزم
 اعادة الغسل لان الخارج منى الرجل وخروج منى الغير من الانسان لا يقتضى جنابة قلت وفي ظاهر الرواية
 عندنا المرأة كثر رجل وبه يؤخذ وجه حديث أم سلمة هل على المرأة غسل اذا هي احتلمت فقال نعم اذا
 رأت الماء وقبل يلزمها الغسل بالاحتلام من غير رؤية ماء اذا وجدت اللذة * (تنبيه) * يعتبر خروج المني
 في الرجل ببروزه من الاحليل حتى ولو كان أقاف فنزل الى قلفته وجب عليه الغسل وأما في المرأة فخروجه
 من الفرج الداخل الى الفرج الخارج ثم هذا الخروج نارة ثبت حسنا حقيقة وهو ظاهر ونارة ثبت حكما
 فقد ذكرنا المرأة اذا جومت فيمادون الفرج ووصل المني الى رجزها وهي بكر أو ثيب لا يغسل عليها فقد
 السبب وهو الانزال ومواراة الحشفة فان حبست كان عاها الغسل من وقت الجماع حتى يجب اعادة الصلوات
 من ذلك الوقت لوجود الانزال لانه لا حمل بدونه وبه قالت المالكية (و) الثاني (لالتقاء الختانين) قالت
 عائشة رضي الله عنها اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وفسر الشافعي رضي الله عنه التقاء الختانين فقال
 المراد منه تحاذيهما لا تضامهما فان التضام غير ممكن لان مدخل الذكرك في أسفل الفرج وهو يخرج
 الولد والحيض وموضع الختان في أعلاه وبينهما ثقبه البول وشفر المرأة يحيط بهما جميعا واذا كان كذلك
 كان التضام معذرا لما بينهما من الفاصل قلت ولهذا عبر أصحابنا بتوازي حشفة أو قدرها قالوا لان
 الحاصل في الفرج محاذاتهما لا التقاؤهما لان ختان الرجل موضع القطع وهو فيمادون حرة الحشفة وختان
 المرأة موضع قطع جلدة منها كعرف الديك فوق الفرج وذلك لان مدخل الذكرك هو يخرج المني والولد
 والحيض وفوق مدخل الذكرك يخرج البول كاحليل الرجل وبينهما جلدة رقيقة يقطع منها في الختان
 نقتان المرأة تحت مخرج البول وتحت مخرج البول مدخل الذكرك فاذا غابت الحشفة في الفرج فقد حاذى
 ختانه ختانها ولكن يقال لموضع ختان المرأة انخفاض ذكر الختانين بطريق التغليب اه وقال الرافعي
 ههنا شبهة وهي أن يقال ان كان موضع ختان المرأة في حيز الداخل بحيث لا يصل اليه شيء من الحشفة
 فالقول بتعذر التضام واضح لو كان بحيث اذا حط الشفران بأول الحشفة لاقى شيء من الحشفة ذلك
 الموضع كان التضام ممكنا فلعل المراد من الحيز ذلك الموضع والله أعلم ثم موضع الختان غير معتبر بعينه
 لافي الذكرك ولا في المحل أما في الذكرك فقطوع الحشفة اذا غيب مقدار الحشفة لزمه الغسل فانه في معنى
 الحشفة ومعلوم ان أسفل من الحشفة ليس موضع ختان لكن تغيب قدر الحشفة معتبرا ولو غيب البعض
 لم يجب الغسل لان التقاضي لم يحصل به غالباً وحكى ابن كعب أن تغيب بعض الحشفة كتغيب الكل وروى
 وجه أن تغيب قدر الحشفة من مقطوع الحشفة لا يوجب الطهارة وانما الوجوب تغيب جميع الباقي اذا
 كان مثل الحشفة أو أكثر قال النووي في الروضة قلت هذا الوجه مشهور وهو الراجح عند كثير من
 العراقيين ونقله صاحب الحاوي عن نص الشافعي ولكن الاول أصح والله أعلم ثم قال الرافعي وأما في المحل
 فلان المحل الذي هو موضع الختان قبل المرأة وكما يجب الغسل بالايلاج فيه يجب بالايلاج في غيره
 كالاتيان في الدبر وكذلك فرج البهيمة خلافاً لابي حنيفة ولا فرق بين الايلاج في فرج الميت والايلاج في
 فرج الحي وخالف أبو حنيفة في فرج الميت وكذا قال في الصغيرة التي لا تشتهى ولا يجب اعادة غسل الميت
 بسبب الايلاج فيه على أظهر الوجهين قلت ولذا عبر أصحابنا في توارى الحشفة أو قدرها اذا كان في أحد

والتقاء الختانين

سبيلي آدمي حي ولم يقيد وابكونه مشتهى لانه لو أوج في صغيرة لا تشتهي ولم يفرضها الزمه الغسل وان لم ينزل في الصحيح لانها صارت بمن تجامع (و) الثالث غسل (الحيض) وهو دم يخرج من رحم المرأة البالغة مقدر أقله عندنا بثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال الله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهروا بالتشديد أي يغتسلن ووجه الاستدلال هو ان الله تعالى منع الزوج من الوطء قبل الاغتسال ونحن نعلم ان الوطء حقه بقوله تعالى فافوا حرثكم فلو لم يكن الاغتسال واجبا لما منع من حق مولاه لما منع من قربان الى غاية الاغتسال حرم عليها التمكن ضرورة ثم اذا انقطع الدم وجب عليها التمكن اذا طلبه منها الثبوت حقه حال الانقطاع وهي لا تتوصل اليه الا بالغسل وما لا يتوصل الى اقامة الواجب الا به يجب كوجوبه كذا في التوضيح لصدر الشريعة وقال الرافي ثم وجوبه بتخروج الدم أو بانقطاعه فيه ثلاثة أوجه أحدها بخروجه كما يجب الوضوء بتخروج البول والغسل بتخروج المني وثانيها بالانقطاع لقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش اذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا أدبرت فاعتسلي وصلي علق الاغتسال بادبار الدم وثالثها وهو الاظهار ان الخروج يوجب الغسل عند الانقطاع كما يقال الوطء يوجب العدة عند الطلاق والنكاح يوجب الارث عند الموت قلت والقول الثاني هو اختيار مشايخ بخاري من الحنفية وعلل في البخاري ان الحيض اسم لدم مخصوص والجوهر لا يكون سببا للمعنى وقد نظر فيه اذا انقطع طهارة ويستحيل أن توجب الطهارة طهارة وانما يوجبها الخارج النجس وهو اختيار الكرخي وعامة العراقيين ورجح صاحب البحر انه انما يجب بوجوب الصلاة كما قدمنا في الوضوء والغسل وقد نقل السراج الهندي الاجماع على انه لا يجب الوضوء على المحدث والغسل على الجنب والحائض والنفساء قبل وجوب الصلاة أو ارادة ما لا يحل الا به (و) الرابع غسل (النفس) وهو بالكسر الدم الخارج عقب الولادة ووجوبه ثابت بالاجماع لانه أقوى من الحيض اذ هو يثبت بنفس السيلان بخلاف الحيض بل وجوب الغسل بعد الولادة لا يتوقف على السيلان عند أبي حنيفة وقال الرافي فلو ولدت ولم تر للا ولادما في وجوب الغسل عليها وجهان أحدهما لا يجب وأظهرهما الوجوب لانه لا يخلو من بلل وان قل غالب في مقام الولد مقامه قلت وفي الشامل لو ولدت ولم ترد ما يجب عليها الغسل عند أبي حنيفة لا عند صاحبيه استطراد * طاهر سياق المصنف يقتضي حصر موجبات الغسل في الاربعة المذكورة لكن القاء العلقه والمضغة موجب على الصحيح وكذا اغتسل الميت قال في القديم يجب به الغسل على الغاسل واليه ذهب أجدد الخلد أنه ليس من موجبات الغسل وما ورد فيه محمول على الاستحباب قلت وغسل الميت واجب على الكفاية ودليل وجوبه الاجماع وقوله صلى الله عليه وسلم للذي سقط عن بعيره اغسلوه بالماء والسدر كذا في الصحيحين من حديث ابن عباس الامر للوجوب وأطلق فيه ابن الهمام والسروجي وغيرهما انه فرض الكفاية اذا قام به بعض سقط عن الباقي وقد علم من ذلك انه ليس المراد بالواجب هنا الاصطلاح الذي دون الفرض عندنا ثم قيل سببه حدث حل بالموت لاسترخائه فوق النوم والانعاش وقال الجرجاني نجاسة حلت بالموت طهارته بالغسل ككرامته ولذا يتنجس البئر بموته فيها ولو وقع فيها بعد الغسل لا يتنجس وقال السروجي في شرح الهداية قول الجرجاني هو الاظهر (رماعده من الاغتسال) أي ما سوى المذكور من الاربعة (سنة) وهي اربعة (كالغسل ليوم الجمعة) وعند مالك هو واجب لقوله عليه السلام من أتى منكم الجمعة فليغتسل متفق عليه أمر وهو للوجوب قلنا كان ذلك في الابتداء ثم نسخ لما روي أبو داود عن عكرمة ان أناسا من أهل العراق جاؤا فقالوا يا ابن عباس أترى الغسل يوم الجمعة واجبا قال لا لكنه أظهر وخير ان اغتسل وسأخبركم كيف بدأ الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعلمون على ظهورهم وكان مسجدهم ضيقا مقاربا الىقف انما هو عرش نخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم خار وعرق الناس في ذلك الصوف حتى نارت منهم رياح أذى بعضهم بذلك بعضا فلما وجد تلك الرياح قال يا أيها الناس اذا كان

والحيض والنفاس وما عده
من الاغتسال سنة كفعل
العبيدين والجمعة

هذا اليوم فاغسلوا وليس أحدكم أمثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخير وليسوا
غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان يؤذى بعضهم بعضا من العرق وفي
الصحيحين من حديث أبي هريرة قال بينما عمر بن الخطاب يخطب الناس يوم الجمعة اذ دخل عثمان بن عفان فعرض به
عمر فقال ما بال رجال يتأخرون بعد النداء فقال عثمان يا أمير المؤمنين ما زدت حين سمعت النداء ان تؤضأت
ثم أقبلت فقال عمر والوضوء أيضا ألم تسمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا جاء أحدكم الى الجمعة
فليغتسل فلو كان الامر للوجوب لما اكدني عثمان بالوضوء ولما سكت عمر والصحابه عن الزامه بالغسل
ولو وقع لنقل ثم غسل الجمعة للصلاة عند أبي يوسف وهو الاصح ولليوم عند الحسن بن زياد لكن بشرط أن
يتقدم على الصلاة ولذا قال قاضيان في فتاويه انه لو اغتسل بعد الصلاة لا يعتبر بالاجماع وسيأتي في باب
الجمعة قريبا (و) كغسل (العیدین) الفطر والاضحى لما ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم انه كان
يغتسل فيهما وكونه للصلاة قول أبي يوسف كفي بالجمعة (و) كغسل (الاحرام) بحج أو عمرة أو بهما لانه صلى
الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وهو غسسل تنظيف لا تطهير (و) كالغسل (لوقوف يوم عرفة)
للحاج لا لغيره ولا خارجا عن عرفة ويكون بعد الزوال لا قبله لينال فضل الغسل للوقوف فهذه أربعة
أغسال مسنونة ثم ان هذه الاربعة التي قال المصنف بسنيها فقد صح صاحب الهداية وغيره انها مستحبة
لا سنة لان الوجوب ما غير مراد من الامر كما تقدم في قصة عثمان أو انه كان ثم نسخ كما ذكر ابن عباس
فان كان الامر للندب فلا كلام وان كان للوجوب فاذا نسخ الوجوب لا يبق الندب أيضا لانه قد دل
الدليل على الاستحباب وهو قوله عليه السلام ومن اغتسل فهو أفضل وكذا غسسل العیدین الاصح انه
مستحب قياسا على الجمعة لانه يوم اجتماع مثلها وكذا غسسل يوم عرفة مستحب أيضا قياسا على الجمعة للاجتماع
وكذا الغسل عند الاحرام مستحب ايضا وما ذكر فيه من الحديث فواقعة حال لا تسبب لزوم المواظبة واللازم
الاستحباب قاله ابن الهمام ثم شرع المصنف في ذكر الاغسال المندوبة فقال (و) الغسل لوقوف (مزدلفة)
لانه ثاني الجمعين وهو بعد طلوع فجر يوم النحر لانه وقت الوقوف بها وانما ندب فيها لكونه فيها غفرت السماء
والمظالم بدعائه صلى الله عليه وسلم في أمته واستجاب الله دعاء فيها (و) الغسل (لدخول مكة) شرفها الله
تعالى لطواف الزيارة فيؤدى الفرض بأكل الطهارة ويقوم بتعظيم حرمة المكان وكذا اعتد دخولها
لاداء نسك (وثلاثة اغسال لايام التشريق) أى لرمي أيامها لكل يوم غسل مستقل وهي بعد يوم النحر قبل
سميت لان لحوم الاضاحى تشرق فيها أى تقعد في اشرقة وهي الشمس وقيل تشرق يقعا تقطع بها
وتشرق بها (و) الغسل (لطواف الوداع على قول) والصحيح انه مندوب (والكافر اذا أسلم) طاهرا
(غير جنب) فانه يندب له الاغتسال لانه صلى الله عليه وسلم أمر قيس بن عاصم وجماعة بذلك حين أسلموا وحل
ذلك على النذوب وكذا اذا أسلمت طاهرة من حيض ونفاس هكذا ذكره شمس الأئمة السرخسي في شرحه
على المبسوط وفي المحيط له فاذا أجنب ثم أسلم فالصحيح انه يجب عليه الغسل لان الجنابة صفة باقية بعد اسلامه
كبقية صفة الحدث بخلاف الحيض ولكن قال قاضيان الاحوط الوجوب في الفصول كلها (والمجنون اذا
أفاق) من جنونه قال في الدر المختار وكذا المغمى عليه كفي غررا لاذكار وهل السكران كذلك لم أره
اه وقال الرافعي زوال العقل بالجنون والانعفاء يوجب الغسل حكمه بعضهم عن أبي هريرة وروى
آخرون وجهين في الجنون والانعفاء جميعا قال وجه وجوبه ان زوال العقل يقضى الى الاثر غالبا
فأقيم مقامه كالنوم أقيم مقام خروج الخارج والمذهب المشهور انه لا يجب به الغسل ويستحب يقين
الطهارة الى أن يستيقن الاثر والقول بأن الغالب منه الاثر لا يمنع (و) يندب الغسل (لن يغسل
ميتا) أى عند الفراغ من غسله لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال من غسل ميتا فليغتسل ومن مسه
فليتوضأ وقد حملوه على الاستحباب وحله أحمد على الوجوب وهو القول القديم للشافعي (فكل ذلك

والاحرام ولوقوف بعرفة
ومزدلفة ودخول مكة وثلاثة
أغسال أيام التشريق
ولطواف الوداع على قول
والكافر اذا أسلم غير جنب
والمجنون اذا أفاق ولن يغسل
ميتا فكل ذلك

مستحب) وقد بقي عليه من الاغسال المستحبة الغسل ان بلغ السن وهو خمس عشرة سنة على المقتضى به عندنا في الجارية والغلام وعند الفراغ من الحمامة وفي ليلة النصف من شعبان تعطيها لها وفي ليلة القدر ولندخول المدينة المشرفة ولصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء وللفرع من أى شئ كان وظلمة حصلت نهارا ومن ربح شديداً في أى وقت كان وللتائب من ذنب وللقادم من سفر وللمستحاضة اذا انقطع دمها ولن يراد قتله ويكفى غسل واحد لا يعيد والجمعة اذا اجتمع كما يكفي لقرضى جاع وحريض

*(كيفية التيمم)

لما فرغ من ذكر الطهارة بالماء شرع في بيانها بالتراب اذ من حق الخلاف أن يتبع السلف وهو لغة لقصد ومنه لا تيمموا الخبيث منه تنفقون وشرع اسمع الوجه واليدين بتراب بنية وهو من خصائص هذه الامة وقد شرع التيمم في غزوة المريسيع وهي غزوة بنى المصطلق وسبب شروعيته نزول النبي صلى الله عليه وسلم بأصحابه على غير ماء في تلك الغزوة وحكمه حل ما كان ممتمعا قبله وصفته انه فرض للصلاة مطلقا ويندب لدخول المسجد محدثا وأشار المصنف الى السبب المبيح له وانه شئ واحد وهو الحجر عن استعمال الماء وقد بين المراد منه فقال (من تعذر عليه استعمال الماء) أو تيسر ثم أشار الى بيان أسباب الحجر فقال (لفقده) قال الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا والماراد بالفقْد هنا أن يتحقق عدم الماء حواليه مثل أن يكون في بعض رمال البوادي فتيمم وهل يقتضي تقديم الطلب عليه فيه وجهان أحدهما نعم لأن الله تعالى قال فلم تجدوا وانما يقال ذلك اذا فقد (بعد الطلب) وأظهرهما وهو الذي ذكره المصنف في الوجهين انه لا حاجة الى الطلب لأن الطلب مع تيقن الفقد عبث وما ذكر من الاستدلال بالآية ممنوع واذا لم يتيقن عدم الماء حواليه بل جاوز وجوده تجوز اقربا أو بعيدا في حد الغوث وجب تقديم الطلب على التيمم لأن التيمم طهارة ضرورة ولا ضرورة مع إمكان الطهارة بالماء ويشترط أن يكون الطلب بعد دخول الوقت فحينئذ تحصل الضرورة وهل يجب أن يطلب بنفسه أو يجوز أن ينوب فيه غيره فيه وجهان أظهرهما انه يجوز إلا بنية حتى لو بعث الناس إلى واحد يطلب الماء أجزأ طلبه عن الكل ولا خلاف انه لا يسقط بطلبه الطلب عن من يأمره ولم يأذنه فيه وكيفية الطلب ان يبحث عن رحله ان كان وحده ثم ينظر عينا وشمالا ويخاف قد اما اذا كان في مستومن الارض ويخص مواضع الخضرة واجتماع الطيور بمنزلة الاحتياط وان لم يكن الموضع مستويا واحتاج الى التردد نظرا فان كان يخاف على نفسه أو ماله فلا يجب ذلك لأن الخوف يبيح له الاعراض عند تيقن الماء فعند التوهم أولى وان لم يخف فعليه أن يتردد الى حيث يلحقه غوث الرقاق وهذا الضابط مستفاد من شيخه امام الحرمين حيث قال لا تكلفه عن مخيم الرفقة فرسخا أو فرسخين وان كان الطريق آمنة ولا نقول لا يفارق طلب الخيام والوجه القصد أن يتردد ويطلب الى حيث لو استعانت بالرفقة لا عافوه هذا ويختلف باستواء الارض واختلافها صعودا وهبوطا قال الرافعي ولا يلقي هذا في كلام غيره ولكن الامة من بعده تابعون عليه وليس في الطرق ما يخالف ثم قال وعند الامام أبي حنيفة ليس على التيمم طلب اذا غلب على ظنه ان يقربه ماء قلت والذي في متون المذهب ويجب طلب الماء غلوة بنفسه أو رسوله وهي ثلاثمائة خطوة الى مقدار أربع مائة خطوة من جانب ظنه ان ظن يقربه برؤية طير أو خضرة أو اخبار خبر لان غلبة الظن دليل يجب العمل به في الشرع مع الامن به والا فلا يطلبه وفي السراج الوهاج ولو تيمم من غير طلب وكان الطالب واجبا وصلى ثم طلبه فلم يجده وجبت عليه الاعادة عندهما خلافا لابي يوسف ولوا والقدر المبيح له بعده ميلا والمراد به هنا ثلث الفرسخ والتقدير بالميل هو المختار لانه لم يذكر في ظاهر الرواية حدا في حالة العلم به فقدره محمد بن زوايه بميل وفي أخرى بميلين وروى الحسن عن أبي حنيفة انه ميلان ان كان امامه والا فميل والميل هو المختار لانه يتحقق لزوم الحرج بالذهاب اليه وما شرع التيمم الا لدفع الحرج والله أعلم وقال الرافعي وانما تيقن وجود الماء حواليه فاما أن يكون على مسافة ينتشر بها الناس في

مستحب

*(كيفية التيمم)

من تعذر عليه استعمال الماء لفقده بعد الطلب

الاحتجاب والاحتشاش فيجب السعي اليه والوضو عليه قال محمد بن يحيى واعلم يقرب من نصف فرسخ واما
 أن يكون بعيدا عنه بحيث لو سعى اليه لكانت له فاقة في الحال وهل الاعتبار
 من أول وقت الصلاة أم يعتبر في كل صلاة وقتها والاشبه بكلام الأئمة أن الاعتبار من أول وقت الصلاة
 لو كان نازلا في ذلك المنزل ولا بأس باختلاف المواقيت والمسافات فإن الغرض صيانة وظيفة الوقت عن
 الفوات قال النووي في الروضة قلت هذا الذي ذكره الرافعي ونقله عن مقتضى كلام الأصحاب من اعتبار
 أول الوقت ليس كما قاله بل الظاهر من عباراتهم أن الاعتبار بوقت الطلوع وهو ظاهر نص الشافعي في
 الام وغيره والله أعلم * (تنبيه) * قال الرافعي وإذا عرفت أن مع الرفقة ماء فهل يجب استنباهه من صاحبه
 فيه وجهان أحدهما لا يصحوبة السؤال على أهل المرواة والثاني وهو الاظهر نعم لأنه ليس في هبة الماء
 كبير منة وقال النووي في الروضة قلت قال أصحابنا ولا يجب أن يطلب الماء من كل واحد من الرفقة بعينه
 بل ينادى من معه ماء من يجود بالماء ونحوه حتى قال البغوي وغيره لو قلت الرفقة لم يطلب من كل بعينه
 والله أعلم قلت وفي البحر نقلا عن الوافي مع رفيقه ماء فظن أنه أن سأله أعطاه لم يجز التيمم وإن كان عنده
 أنه لا يعطيه تيمم وإن شك في الإعطاء فتييمم وصلى فسأله فأعطاه بعيد والله أعلم ثم أشار إلى السبب الثاني
 من أسباب العجز بقوله (أو لما نفع له عن الوصول) والسعي (اليه) أي إلى الماء بأن خاف على نفسه (من
 سبع) بضم الباء واسكانها لغة وبالا سكان قرئ في قوله تعالى وما كل سبع روى ذلك عن الحسن
 البصري وطحمة بن سليمان وأبي حنيفة ورواه بعضهم عن عبد الله بن كثير أحد السبعة ويقع السبع
 على كل ماله ناب يعدوبه ويفترس كالذئب والفهد والنمر وأما الثعلب فلا يسبع وإن كان له ناب لأنه
 لا يعدوبه ولا يفترس وكذلك الضبع قاله الأزهرى (وحابس) كعدو وأسارق أو غاصب بأن خاف على
 ماله المخلف في المنزل أو الذي معه من هؤلاء فله التيمم وهذا الماء كالمعدوم قلت وزادوا عندنا فقالوا وكذا
 لو خاف المدبون المفلس الحبس أو خاف فاسقا عند الماء وهؤلاء كلهم لا إعادة عليهم ثم قال الرافعي وكذلك
 الحكم لو كان في السفينة ولا ماء معه وخاف على نفسه لو استقى من البحر والخوف على بعض الأعضاء
 كالخوف على النفس ولو خاف الوحدة والانقطاع عن الرفقة لو سعى اليه فإن كان عليه ضرر وخوف في
 الانقطاع لم يلزمه السعي اليه ويقيم وإن لم يكن ضرر فبذلك على أظهر الوجهين ثم أشار إلى السبب
 الثالث من أسباب العجز بقوله (أو كان الماء الحاضر) سواء كان مما لو كاله أو غيره لكنه (يحتاج اليه
 لعطشه) فله التيمم دفع الماي لحقه من الضرر ولو توضأ به (أو عطش رفيقه) ولورقيق القافلة أو حيوانا آخر
 محتار ما دفعه اليه أم حيا أو بعوض ويقيم ولا يعطشان أن يأخذ منه قهر الوهم يبذله وغير المحترم من الحيوان
 هو الحربي والمرند والخنزير والكلب العقور وسائر الفواسق وما في معناها وهل يفترق الحال بين أن تكون
 هذه الحاجة ناجزة وبين أن تكون متوقعة في المسائل أم في عطش نفسه فلا فرق بل توقعه ما لا
 لا عوارز غير ذلك الماء طاهر الحصوله حال أو أمافي عطش الرفيق والبهيمة فقد أبدى إمام الحرمين ترددا
 فيه وتابعه المصنف في البسيط والظاهر الذي اتفق عليه المعظم أنه يتركه لرفيقه ويقيم كما يفعل ذلك
 لنفسه إذا فرق بين الزوجين في الحرمه * (تنبيه) * قال الشافعي رضي الله عنه إذا مات رجل له ماء
 ورفقاؤه يخافون العطش شربوه ويموه وأدوا ثمنه في ميراثه لأنه ليس للنفس بدل وللطهارة بدل وهو
 التيمم واختلفوا في مراد الشافعي بالثمن ف قيل أراده المثل لأن الماء مثلي والمثلثات تضمن بالمثل دون
 القيمة وقيل أراده القيمة وإنما أو جهنا لأن المسئلة مفروضة فيما إذا كانوا في مفازة عند الشرب ثم
 رجعوا إلى بلدتهم ولا قيمة للماء بما أفلأدوا الماء لكن ذلك احبا طالحقوق الورثة فيغرمون قيمته يوم
 الاتلاف في موضعه والله أعلم * (تنبيه) * آخر إذا أوصى بمائه لأولى الناس به أو كل رجل لا يصرف مائه
 إلى أولى الناس به فحضر محتاجون إلى ذلك الماء كالجنب والحائض والميت ومن على يده نجاسة فمن يقدم

أو بما نفع له عن الوصول اليه
 من سبع أو حابس أو كان
 الماء الحاضر يحتاج اليه
 لعطشه أو لعطش رفيقه

منهم اعلم أن الميت ومن على بدنه نجاسة أولى من غيرهما الملبس فلمعنيين أحدهما قال الشافعي رضي الله عنه إن أمره يفوت فليختم بأكل الطهارةين والثاني قال بعض الاصحاب المقصود من غسل الميت تنظيفه وتكميل حاله والتراب لا يمد ذلك وغرض الحي بحصل بالتيم وأما من على بدنه نجاسة فلان إزالة النجاسات لا يدل لها للطهارة بدل وهو التيم وإذا اجتمع عاقيبه وجهان أحدهما أن الميت أولى وان اجتمع ميتان فإن ما على الترتيب فالاول أولى فإن ما نأ معافأفضأهما فإن استويا أقرع بينهما - ما وفي الحائض مع الجنب ثلاثة أوجه أحدهما الحائض أولى لان حدثها أغلظ قلت وعامة مشايخ الحنفية أن الميت أولى من الجنب والحائض كذا في الخلاصة والله أعلم ثم أشار الى السبب الرابع من أسباب العجز بقوله (أو كان) الماء (ملكاً لغيره ولم يبيع منه الا بأكثر من ثمن المثل) لا يلزمه الشراء ويتيم وقال بعضهم ان يبيع بزيادة يتعابن الناس بمثلها وجب الشراء ولا عبرة بتلك الزيادة وان كان البيع نسيئة وزيد بسبب التأجيل ما يليق به فهو يبيع بثلث المثل على أظهر الوجهين وان زاد المبلغ على ثمن مثله نقدا وجب الشراء بالنسيئة ولولاك الثمن وكان حاضرا عنده لكنه كان محتاجا اليه لدين مستغرق في ذمته أو لنفقته ونفقة رقيقه أو لحيوان محترم معه أو لاسائر مؤنات سفره في ذهابه وابايه لم يجب عليه الشراء واختلف في ثمن مثل الماء على ثلاثة أوجه أحدها ان ثمن مثله قدر أجرة نقله الى الموضع الذي فيه الشخص والثاني انه يعتبر ثمن مثله في ذلك الموضع في غالب الاوقات ولا يعتبر ذلك الوقت بخصوصه والثالث انه يعتبر في ذلك الموضع في الحالة فان لكل شئ سوا يرتفع ويخفض فيه وثلث الشئ ما يليق به في تلك الحالة الاول اختاره المصنف وتبعه كثيرون والثاني منقول عن أبي اسحق واختاره الروياني والثالث هو الاظهر عند الاكثرين من الاصحاب وقول المصنف أو كان ملكاً لغيره وكذا قوله في الوسيط ان ثمن مثله أجرة نقله فيه يعرف الرغبة في الماء وان كان مملوكا على الاصح فيه إشارة الى ان الوجهه الذي اختاره ليس مبنيا على أن الماء لا يملك كالمذهب اليه شيخه امام الحرمين وتابعه السعودي فان القول به وجهه ضعيف في المذهب فليكن كذلك ما هو مبنى عليه

أو كان ملكاً لغيره ولم يبعه الا
بأكثر من ثمن المثل أو كان
به جراحة أو مرض وخاف
من استعماله فساد العضو
أو شدة الضي

(فصل) * وقال أصحابنا يجب طلب الماء ممن هو معه ان كان في محل لا تشعب به النفوس وان لم يعطه الا بثلث مثله لزمه شراؤه به وبزيادة بسيرة لا بزيادة غبن فاحش وهو ضعف القيمة وقيل شطرها وقيل مالا يدخل تحت تقويم المقومين ان كان الثمن معه فاضلا عن نفقته وأجرة حمله وأما العطش فيجب على القادر شراؤه باضعاف قيمته احياء لنفسه * (لطيفة) * ذكر صاحب الاشياء في فن الحكايات احتياج الامام أبو حنيفة الى الماء في طريق الحاج فساوم أعرابيا قرية ماء فلم يبعه الا بخمسة دراهم فاشتراه بها ثم قال كيف أنت بالسويق فقال أريده فوضعه بين يديه فأكل ما أراد وعطش فطلب الماء فلم يعطه حتى اشترى منه شربة ماء بخمسة دراهم ثم أشار المصنف الى السبب الخامس من أسباب العجز بقوله (أو كان به جراحة) وهي نوع خاص من المرض فيكون ذكر قوله أو مرض إلى آخره بعده من باب التعميم بعد التخصيص والجراحة قد تحتاج الى القاء لصوق بها من خرقه أو قطنه فاذا لم يكن على الجراحة لصوق فلا يجب المسح على محل الجرح وهل يجب القاء اللصوق عليه عند مكانه فيه وجهان قال الشيخ أبو محمد يجب واستبعد امام الحرمين ذلك وقال انه لا نظيره في الرخص وليس للقياس مجال فيها وقد جعل المصنف الجراحة سببا مستقلا من أسباب العجز في كتابه الوجيز ولذا فاضلته عما بعده تبعاله والافسياد دال على انه مع ما بعده سبب واحد ثم أشار الى السبب السادس من أسباب العجز بقوله (أو) كان به (مرض) وخاف من استعماله (أي الماء) (فساد العضو أو شدة الضي) اعلم أن المرض على ثلاثة أقسام القسم الاول ما يخاف معه من الوضوء فوت الروح أو فوت عضو أو منقعة عضو فيبيع التيم ولو خاف مرضا مخوفا تيم على المذهب وهو الذي ذكره المزي في المختصر والسعودي وغيره في الشروح وقد حكى امام الحرمين

في المرض الخوف طريقين أحدهما الذي ذكر والثاني أن فيه قولين وتظاهر المذهب القطع بالجواز هو الذي اقتصر عليه النووي في الروضة الثاني المرض الذي يخاف من استعمال الماء معه شدة الضي وهو المرض المدنف الذي يجعله مضى أوز يادة العلة أو بقاء البرء أو بقاء الشين القبيح أما زيادة العلة وبقاء البرء فقد حكوا فيها ثلاثة طرق أظهرها أن جواز التيمم للخوف منها قولين أحدهما المنع وأظهرهما الجواز وبه قال مالك وأبو حنيفة فان قلت ما الفرق بين زيادة العلة وبقاء البرء فالجواب أن المراد من زيادة العلة إفراط الألم وكثرة المقدار وان لم تمتد المدة ومن بقاء البرء امتداد المدة وان لم يزد القدر وقد يجتمع الأمران وأما شدة الضي فهو نوع من المرض خاص وفيه الطريقتان الأولان وأما بقاء الشين على بدنه فيمنظران خاف شينا قبيحا على عضو ظاهر كالسواد الكثير في الوجه ففيه ثلاثة طرق أيضا أحدها الجزم بالجواز لانه يشوه الخلقة ويحكي ذلك عن ابن سريج والاضطغري والثاني الجزم بالمنع اذ ليس فيه بطلان عضو ولا منفعته وانما هو فوات جمال وان خاف شينا بسيرا كثر الجدرى فلا عبرة به وكذلك لو خاف شينا قبيحا على غير الاعضاء الظاهرة الثالث المرض الذي لا يخاف من استعمال الماء معه محذور في العاقبة فلا ترخص في التيمم ان كان يتألم في الحال لجراحة أو برد أو حر لانه واجد للماء قادر على استعماله من غير ضرر شديد واعلم أن المرض المرخص لا يفتقر فيه الحال بين أن يعرفه بنفسه وبين أن يخبره بذلك طبيب حاذق بشرط كونه مسلما بالغاعدا وفي وجه يقبل في ذلك خبر الصبي المراهق والفاسق أيضا ولا فرق بين الحر والعبد والذكر والانثى لان طريقة الخبر وأخبارهم مقبولة ولا يشترط فيه العدد وحكى أبو عاصم العبادي فيه وجهها وهذا كله فيما اذا منعت العلة استعمال الماء أصلا للعموم القدر جميع موضع الطهارة وضوا كان أو غسلا وان تمتكت العلة من بعض الاعضاء دون بعض غسلا الصحيح بقدر الامكان قال النووي في الروضة قلت واذا لم يوجد طبيب بشرطه قال أبو علي السنجي لا يتيمم ولا فرق في هذا السبب بين الحاضر والمسافر والحدث الأصغر والكبير ولا إعادة فيه * (تنبيه) * قد ذكر المصنف هذه الاسباب الستة من أسباب العجز المبيع للتيمم وقد ذكر في الوجهين سببا سابعا وهو العجز بسبب الجهل كما اذا نسي الماء في رحله واعترضه الرافعي بان السبب المبيع هنا النسيان وهو الفقد في ظنه الا انه تبين بعد ذلك انه لم يكن فقد ولا شك ان الاسباب المبيحة يكفي فيها الظن ولا يعتبر اليقين واذا كان كذلك فليس هذا سببا خارجا عما تقدم واللائق ذكره في أحد موضعين اما آخر سبب الفقد واما الفصل المعقود في انه هل يقضى من الصلوات المحتلة وقال النووي في الروضة بل له هنا وجه ظاهر فان من جله صورته اذا أضل رحله أو ماء فهذا من وجه كالواجد فيتوهم انه لا يجوز له التيمم ومن وجه عادم فلها ذكره المصنف في الاسباب المبيحة للأقدام على التيمم والله أعلم اه قلت الرافعي لا يشكر أن تلك الصورة من جله الاسباب المبيحة وانما اعترضه على المصنف في عده سببا مستقلا مع انه داخل فيما تقدم ومما يؤيده انه لم يذكره في هذا الكتاب فكأنه رأى ادراجه في فصل الفقد فأمل بانصاف ثم ان جعلنا الجراحة داخله في أنواع المرض كما يقتضيه سياق المصنف هنا فيكون المذكور من الاسباب خمسة أشياء فقط فتأمل * (تنبيه) *

آخر ذكر أصحابنا في المرض المبيع هو الذي يخاف منه اشتداد المرض أو بقاء البرء باستعمال الماء كالمحموم وذى الجدرى أو تحركه كالبطون ومشتكى العرق المدنى وفي البرد الذي يخاف منه بغلبة الظن التلف لبعض أعضائه أو المرض اذا كان خارج العمران ولو القرى التي يوجد بها الماء المسخن أو ما يسخن به واذا عدم الماء المسخن أو ما يسخن به في المصر فهي كالبرية وذكرنا في جله الاسباب المبيحة الاحتياج الى الماء ليجن لانه من الامور الضرورية لا لطبخ مرق ومنها فقد آلة الاستقاء لتحقق العجز فصار وجود البرء كعدمها * (تنبيه) * آخر الماء الموضوع في الخواشي في الفلوات لا يمنع التيمم لانه لم يوضع الا للشرب وعن الامام أبي بكر النجاري يجوز التوضؤ منه قال والموضوع للوضوء لا يباح منه

الشرب * (تنبيه) * آخر العاخر عن استعمال الماء بنفسه ولا يجد من يوضئه يتيم اتفاقا وان وجد
معينا لاتفاقا كافي المحيط وروى عن أبي حنيفة جواز التيم فيما اذا وجد غير خادم لو استعان به
أعانه لكنه خلاف ظاهر المذهب وأصل الخلاف في أن القدرة بالغير لاتعد قدرة عنده وعند صاحبه
ثبت القدرة بالغير واختار حسام الدين الشهيد قولهما ومن جملة الاسباب المبعة خوف فوت صلاة
جنازة ولو جنبنا ولو ولي الميت كافي ظاهر الرواية وصححه السرخسي أو خوف فوت صلاة عيد ولو بناء
فيهما وفيه خلاف للشافعي رضي الله عنه ثم قال المصنف بعد ذكر الاسباب (فينبغي أن يصبر حتى يدخل
عليه وقت الفريضة) وهذا بناء على أنه لا يتيم أصلا قبل دخول وقتها وفيه خلاف لأبي حنيفة ولو تيم
لفريضة قبل دخول وقتها لم يصح للفرض وهل يصح للفصل حتى المتولى فيه وجهين وظاهر المذهب
لا وكلا لا يتقدم التيم للمؤداة على وقتها لا يتقدم للثالثة على وقتها (ثم يقصد صعبا طيبا) قلت أشار
المصنف بقوله إلى أن القصد إلى الصعيد ركن من أركان التيم السبعة ودليله قوله تعالى فيممو أصعبا
طيبا فامسكوا أمرنا بالتيم والمسح والتيم هو القصد فلو وقف في مهب الريح فسفت عليه التراب فأمر
اليد عليه نظر ان وقف غير ناو ثم لما حصل التراب عليه نوى التيم لم يصح تيممه وان وقف قاصدا بوقوفه
التيم حتى أصابه التراب فمسح بيده فظاهر نص الشافعي رضي الله عنه وقول أكثر الأصحاب أنه لا يصح
تيممه لأنه لم يقصد التراب وإنما التراب أثناء وعن أبي حنيفة لا يصح كماله ولو رزى أنه يصح كماله ولو رزى أنه يصح
الميزاب أو برز للمطار وذكره صاحب التقریب وبه قال الحلبي والقاضي أبو الطيب وحكاه ابن كج
عن نص الشافعي رضي الله عنه وأما الصعيد ففي المصباح هو وجه الأرض ترابا كان أو غيره وقال الزجاج
لا أعلم اختلافا بين أهل اللغة في ذلك ويقال الصعيد في كلام العرب ينطلق على وجوه وعلى وجه التراب
الذي على وجه الأرض وعلى وجه الأرض وعلى الطريق قال الأزهرى ومذهب أكثر العلماء أن
الصعيد في الآية هو التراب الطاهر الذي على وجه الأرض أو خرج من باطنها أو الطاهر اسم للمثبت
والحلال والطاهر وألبق المعاني به الطاهر لأنه شرع للتطهير أو هو مراد إذا الطاهرة شرط اجتماعا فلم
يبق غيره مراد الان المشترك لا عموم له ولكن سياق المصنف يشعر بأن المراد من الصعيد هنا وجه الأرض
فانه قال (عليه تراب) فلا يصح التيم إلا به وبه قال أبو يوسف وأحمد فلا يكفي ضرب اليد على حجر صلد
لا غبار عليه خلافا لأبي حنيفة ومحمد حيث قال لا يجوز بكل ما هو من جنس الأرض كالتراب والرمل والحجر
الاملس والزرنج والتكحل ولا يشترط أن يكون على الحجر المضروب عليه غبار ولمالك حيث يقول بمثل
قولهما وزاد فجوز بكل متصل بالأرض أيضا كالاشجار والزرع قلت التيم بالنباتات الأرضية قيد جواز
التيم به الخرشبي في شرح المختصر بثلاثة شروط وجه شيخنا المرحوم على بن أحمد بن مكرم الصعيدى
في حاشيته وعبد أبي حنيفة كل شيء يصير رمادا أو يلين بالاحراق لا يجوز به التيم والاجاز وهو ضابط
صحيح قال الراعى ثم اسم التراب لا يختص ببعض الألوان والانواع فيدخل فيه الاعطر والاصفر والاسود
والاحمر والارمنى والخراساني والسبخ وهو الذي لا يثبت دون الذي يعاونه ملح فان الملح ليس هو تراب
والبطحاء وهو التراب الذي في مسيل الماء وكل ذلك يقع عليه اسم التراب وما روى عن الشافعي في بيان
مالا يتيم به ولا السبخ ولا البطحاء فليس ذلك اختلاف قول منه باتفاق الاصحاب وإنما أراد ما اذا كانا
صليين لا غبار عليهما فهما اذا كالحجر الصلد وأغرب أبو عبد الله الحنطى فذكر في جواز التيم بالذرة
النورة والزرنج قولين وكذا في الاحجار المدقونة والقوارير المسحوقة وأما الرمل فقد حكى عن نصه في
القديم والاملاء جواز التيم به وعن الام المنع والنصان مجمولان على حالتين ان كان خشنا لا يرتفع منه
غبار وهو المراد بالمنع فان ارتفع جاز وهو المراد بالجواز ثم المعترف في أوصاف التراب ما أشار اليه المصنف
بقوله (طاهر خالص) اما كونه طاهرا فلا بد منه فلا يجوز التيم بالتراب النجس وهو الذي أصابه مانع

فينبغي أن يصبر حتى يدخل
عليه وقت الفريضة ثم
يقصد صعبا طيبا عليه
تراب طاهر خالص

نجس أما إذا اختلط به جامد نجس كإجزاء الروث فلا تؤثر في أحزائه النجاسة لكن لا يجوز التيمم به أيضا ولو تيمم بتراب المقابر ففي جوازها قول يقابل الأصل والغالب والظاهر وأما كونه خالصا فيخرج عنه المستوب بلزعفران والدقيق ونحوهما فإن كان الخليط كثيرا لم يجوز وإن كان قليلا فوجهان عن أبي إسحق وصاحب التقریب انه لا يضر وزاد المصنف في الوجهين وصفا ثالثا وهو أن يكون مطلقا احترازا عن المستعمل وقد نظره الرافعي وأطال الكلام في حكم التراب المستعمل فراجع فيه وقول المصنف (لن بحيث يشور) أي يرتفع (منه الغبار) هذا وصف رابع للتراب ولم يذكره في الوجهين (ويضرب عليه كففيه) وصورة الضرب غير معينة بل لو كان التراب ناعما فوضع اليد عليه وعلق الغبار به كفي حالة كونه (ضامنا بين أصابعه) غير مفرق قال الرافعي يمكن أن يراد به أن لا يجوز التفرج ذهابا إلى ما صار إليه القفال ومن وافقه لكنه لم يرد ذلك لأنه روى كلام القفال في الوسيط واستبعده وإنما أراد أنه لا يجب التفرج أو أنه لا يستحب أو أنه يستحب أن لا يفرج والله أعلم وسأني الكلام عليه قريبا (ويصح بهما جميع وجهه مرة واحدة) مبتدئا بأعلاه (وينوي عنده استباحة الصلاة) وهو الركن الرابع من أركان التيمم السبعة والنية واجبة في التيمم وهي عند أصحابنا شرط لصحة التيمم قالوا إن التراب ملوث بذاته وليس بمطهر بالأصالة وإنما يصير مطهرا بنية قرينة مخصوصة فلذا كانت النية فرضا فيه بخلاف الوضوء لأن الماء خلق مطهرا فإذا أصاب المحل طهره وقد يفارق الخلف الأصل وحقيقتها عقد القلب على إيجاد الفعل جزما ووقتها عند ضرب يده على ما يتيمم به أو عند مسح أعضاء بتراب أصابعه وقيد العندية في كلام المصنف يؤذن بنفي جواز القبلية والبعدية ولكن اختلف في كون الضرب ركنا أو شرط فن قال ركن كما هو مذهب المصنف فإذا نوى بعد الضرب لم يعتبر النية بعده ومن جعله شرطا اعتبرها بعده وشرط صحة النية ثلاثة الإسلام والتمييز والعلم بما ينويه ولما كانت النية في التيمم مفقورة إلى شرط خاص بهما بينه المصنف بقوله استباحة الصلاة قال الرافعي وهل يجوز التيمم بنية رفع الحدث فيه وجهان أحدهما نعم لأن قصد رفع الحدث يتضمن قصد الاستباحة ويحكى هذا الوجه عن ابن سريج وجعله ابن خيران قولاً للشافعي رضي الله عنه قلت وهذا ضعيف لأن الحدث لا يتبعض والله أعلم وأصحهما وهو المذكور في الوجهين أنه لا يجوز لأن التراب لا يرفع الحدث وإذا تيمم بنية استباحة الصلاة فله أربعة أحوال أحدها أن يقصد نوعها النفل والفرض فيصح تيممه لأنه تعرض لمقصود التيمم وهل يشترط تعيين الفريضة بصفاتها أو يكفي بنية مطلق الفريضة فيه وجهان أحدهما يشترط ويروي ذلك عن أبي إسحق وابن أبي هريرة وبه قال أبو القاسم الصمري واختاره الشيخ أبو علي وأصحهما عند أكثرين أنه لا يشترط وعلى هذا إذا أطلق صلى أية فريضة شاء ولو عين واحدة جاز أن يصلّي غيرها الحالة الثانية أن ينوي الفريضة ولا يتحاطر له النافلة فإذا استباح الفريضة بهذا التيمم فهل له أن يتنفل به قبل فعل الفريضة فيه قولان أحدهما نعم والثاني لا وبه قال مالك وهل يتنفل بعد الفريضة فيه طريقان أحدهما القطع بأنه يتنفل وهو اختيار القفال فإذا خرج وقت الفريضة فهل يجوز له أن يتنفل بذلك التيمم فيه وجهان أظهرهما نعم وقال امام الحرمين استباحة الفريضة لازمة في التيمم وإن لم يجب التعيين فإذا عين وخطأ لم يصح الحالة الثالثة أن ينوي النفل ولا يتحاطر له الفرض فهل يباح له الفرض بهذا التيمم فيه قولان أحدهما لا وعن أبي الحسين بن القطان أنه لا يختلف القول في أنه لا يباح الفرض به وإن قلنا لا يتباح الفريضة ففي النافلة وجهان أحدهما أنه يباح والقائل بعدم الإباحة يقول إن هذا التيمم لا يصح أصلا ولو نوى بتيممه جل المصحف أو بحجود التلاوة أو الشكر أو نوى الجنب الاعتكاف وقراءة لقرآن فهو كالنوى بتيممه صلاة النفل في جواز الفريضة به قولان وإذا منعنا ففي جواز ما نواه وجهان ولو تيمم لصلاة الجنابة فهو كالو تيمم لصلاة النفل على أظهر الوجهين ولو نوى الحائض استباحة الوطء صح تيممها على أصح

لن بحيث يشور منه غبار
ويضرب عليه كففيه
ضامنا بين أصابعه ويصح
بهما جميع وجهه مرة
واحدة وينوي عند ذلك
استباحة الصلاة

الوجهين الحالة الرابعة أن يقصد نفس الصلاة من غير تعرض للنفل وفيه وجهان أحدهما أنه
 كالنوى الفرض والنفل جميعا وهذا هو الذي يفهم من سياق المصنف في هذا الكتاب وصرح به في
 الوجيز فقال أو استباحة الصلاة مطلقا فكيفيه وهو قياس قول الحلبي فيما حكاه أبو الحسن العبادي
 وقطعه به امام الحرمين لأن الصلاة اسم جنس تتناول الفرض والنفل جميعا فأشبهه كالنوى تعرض لهما في نيته
 والثاني كالنوى النفل وحده لأن الفرض يحتاج إلى تخصيصه بالنية وهذا الوجه أظهر ولم يذكر أصحابنا
 العراقيون غيره وهو المنقول عن القفال فهذا تمام الاحوال الاربعة وهي مذكورة في الوجيز ولو نوى
 فريضة التيمم أو اقامة التيمم المفروض ففيه وجهان أحدهما أنه لا يصح لأن التيمم ليس مقصودا في نفسه
 بخلاف الوضوء وقال النووي في الروضة قلت ولو نوى التيمم وحده لم يصح قطعا ذكره الماوردي ولو تيمم
 بنية استباحة الصلاة طائفا ان حدثه أصغر فكان أكبر أو عكسه صح قطعا ولو تعمّد ذلك لم يصح في
 الاصح ذكره المتولي قلت وفي عبارات أصحابنا ويشترط لصحة نية التيمم للصلاة أحد ثلاثة أشياء اما نية
 الطهارة من الحدث أو الجنابة ولا يشترط التعيين بينهما في الصحيح أو استباحة الصلاة أو نية عبادة
 مقصودة لاصح بدون طهارة فيكون المنوى صلاة أو جزءا للصلاة في حد ذاته كقوله نويت التيمم للصلاة
 أو لصلاة الجنابة أو سجدة التلاوة أو لقراءة القرآن وهو جنب أو نوته لقراءة القرآن بعد انقطاع
 حيضها ونفاسها فان كلا منها قربة مقصودة بذاتها متوقفة على الطهارة فلا يصلي به اذا نوى التيمم فقط
 من غير ملاحظة كونها للصلاة ونحوها أو نواه لقراءة القرآن ولم يكن جنباً فاذا نوى الحدث التيمم للقراءة
 لا يصلي به وكذا الجنب اذا تيمم اس المصحف أو دخول المسجد لا تصح به الصلاة في الصحيح وكذا الوتيمم لتعليم
 الغير لا تجوز به الصلاة في الاصح وكذا الوتيمم للاسلام خلافا لابي يوسف في الاخير فانه قال يصح صلاته
 بتيممه لانه نوى بدخوله في الاسلام قربة مقصودة تصح منه في الحال ولم يعتبره أبو حنيفة ومحمد وهو
 الاصح ولو تيمم لسجدة الشكر لا يصلي به خلافا لمحمد واعتبار مجرد نية التيمم يفهم من سياق النوادر ومن
 رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والله أعلم ثم أشار المصنف الى الركن الخامس من أركان التيمم
 السبعة بقوله (ولا يتكاف اصال الغبار الى ماتحت الشعور) أي منابتها اذ لا يلزمه ذلك (خف) ذلك
 (أو كنف) عاما كان أو نادرا كالحية المرأة وذلك لعسر اصال الغبار اليها وهل يجب مسح ظاهر
 المسترسل من اللحية الخارج عن حد الوجه فيه قولان كافي الوضوء (و) لكن (يجتهد أن يستوعب
 بشرة وجهه بالغبار) خلافا لابي حنيفة حيث قال يجوز أن يترك من ظاهر الوجه دون الربع حكاه
 الصيدلاني الشافعي وعن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة انه اذا مسح أكثر وجهه أجزأه قلت الرواية
 المذكورة عن الحسن بن زياد نصها يكفي مسح أكثر الوجه واليدين اقامته مقام الكل دفعا للعرج
 وصححت وعلى هذه لا يجب تحليل الاصابع وترع الخاتم والسوار قال شمس الأئمة الحلواني ينبغي أن تحفظ
 هذه الرواية جدا لكثرة البلوى فيه كافي فتاوى التارخانية وظاهر الرواية المقتضى استيعاب المحلل
 بالمسح على الصحيح الحاقاله بأصله لعدم جواز مخالفتله مهما أمكن فبإلزامه ترع خاتمه وتحليل أصابعه
 ومسح ماتحت حاجبيه وهو ما فوق عينيه وجميع ظاهر بشرة الوجه والشعر على الصحيح وما بين العذار
 والاذن والله أعلم (ويحصل ذلك بالضربة الواحدة) خلافا لمن قال لا يتأتى بها ثم عله بقوله (فان عرض
 الوجه لا يزيد على عرض الكفين) في الغالب فاذا فعل ما ذكرنا فقد حصل المسح (ويكفي في الاستيعاب
 غالب الظن) دفعا للوسوسة وغلبة الظن معتبرة في الاحكام الشرعية (ثم ينزع) الرجل (خاتمه) ان
 كان ضيقا أو واسعا وكذا المرأة تنزع سوارها (ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه) بخلاف
 الاولى قال الرافعي وهل يفرق أصابعه في الضربتين أمافي الثانية نعم وأما في الاولى فقد روى المزني
 التبريق أيضا واختلف الاصحاب فغلطه قوم منهم القفال وقالوا لا يفرق في الضربة الاولى لانها المسح

ولا يتكاف اصال الغبار
 الى ماتحت الشعور خفت
 أو كنف ويجهتد أن
 يستوعب بشرة وجهه
 بالغبار ويحصل ذلك
 بالضربة الواحدة فان
 عرض الوجه لا يزيد
 على عرض الكفين ويكفي
 في الاستيعاب غالب الظن
 ينزع خاتمه ويضرب ضربة
 ثانية يفرج فيها بين أصابعه

الوجه ولا يمسح الوجه بمابين الأصابع ومالم يمسح الوجه لا يدخل وقت مسح اليدين حتى يقدر الاحتساب به عن اليدين فلا فائدة في التفريق أما في الضربة الثانية فقد دخل وقت مسح اليدين فتفرق حتى يستغنى عن اتصال التراب اليها على الكف وصوبه آخرون فقالوا فائدة زيادة تأثير الضرب في انارة الغبار لاختلاف موقع الاصابع اذا كانت مفارقة وهذا أصح ثم القائلون بالاول اختلفوا في انه هل يجوز أن يفرق في الضربة الاولى فقال الاكثرون نعم اذ ليس فيه الحصول تراب غير مستعمل بين أصابعه فان لم يفرق في الضربة الثانية كفاه ذلك التراب لهما وان فرقه حصل فوقه تراب آخر غير مستعمل بين أصابعه فيقع المجموع عن الفرض وقال القائلون منهم القائل لا يجوز ذلك ولا يصح تيممه لو فعل لان فرض ما بين الاصابع لا يتأدى بالضربة الاولى لجوب الترتيب وحصول ذلك الغبار يمنع وصول الثاني ولو فقه بالمحل ومن قال بالاول قال الغبار الاول لا يمنع وصول الثاني ولا يمنع الوصول المعتمد ثم اذا فرق في الضربتين وجوزنا ذلك أو فرق في الضربة الثانية وحدها فيستحب تحليل الاصابع بعد مسح اليدين احتياطا ولم يفرق فيهما أو فرق في الاولى وحدها وجب التحليل آخر لان ما وصل اليه قبل مسح الوجه غير معتد به ثم مسح بعد ذلك احدي الوجهين بالآخر وهو واجب أو مستحب فيه قولان واقتدر الواجب اتصال التراب الى الوجه واليدين كيفما كان ولا يشترط أن يكون المسح باليد بل لمسح وجهه بخرقه أو خشفة عليها غبار جاز ولا يشترط الامرار على أصح الوجهين ولان الارتفاع عن العضو الممسوح حتى يستوعبه في أصح الوجهين ثم قول المصنف ثم ينزع خاتمه فيه اشعار بانه لا ينزع في الاولى وهكذا هو في الوجهين ونصه في ضرب ضربة واحدة لوجهه ولا ينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه على انه لو جدد في بعض نسخ الوجهين وينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه فعلى الاول المراد انه لا يجب نزع الخاتم لان المقصود من الضربة الاولى مسح الوجه دون اليدين وغايته مسح بعض الوجه على الخاتم وليس المراد انه لا يجوز النزاع فانه لا صائر اليه ولا وجه له بل يستحب النزاع ليكون مسح جميع الوجه باليد اتباعا للسنة وقال النووي في الروضة قلت وأما الضربة الثانية فيجب نزعها ولا يكفي تحريكه بخلاف الوضوء لان التراب لا يدخل تحته ذكره صاحب العدة وغيره اهـ (ثم يلصق ظهور أصابع يده اليمنى ببطون أصابع يده اليسرى بحيث لا يجاوز أطراف الأنامل من احدي الجهتين عرض المسبحة من الاخرى ثم يمر يده اليسرى من حيث وضعها على ظاهر ساعده اليمنى الى المرفق ثم يقبض بطن كفه اليسرى على باطن ساعده اليمنى ويمر بها الى الكوع ويمر باطن ايهامه اليسرى على ظاهر ايهامه اليمنى ثم يفعل باليسرى كذلك)

ثم يلصق ظهور أصابع يده
اليمنى ببطون أصابع يده
اليسرى بحيث لا يجاوز
أطراف الأنامل من احدي
الجهتين عرض المسبحة من
الاخرى ثم يمر يده اليسرى
من حيث وضعها على ظاهر
ساعده اليمنى الى المرفق ثم
يقبض بطن كفه اليسرى
على باطن ساعده اليمنى
ويمر بها الى الكوع ويمر
باطن ايهامه اليسرى على
ظاهر ايهامه اليمنى ثم يفعل
باليسرى كذلك

الكيفية محبوبة على المشهور وقد زعم بعضهم انها منقولة من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقال الصيدلاني
 انها غير واجبة ولا سنة وهي قضية كلام أكثر الشارحين للمختصر وقالوا انما ذكر الشافعي هذه الكيفية
 راداعلى مالك حيث قال بالضربة الواحدة لا يتأتى المسح الى المرفقين وهذا يشعر بأنهم غير محبوبة ولا
 مقصودة في نفسها (ثم يمسح) بعد ذلك (كفيه) أى احدى راحتيه على الاخرى وهل هو واجب أو
 مستحب فيه خلاف مبنى على أن الكفين هل يتأدى بضربه على التراب أم لا وفيه وجهان منهم من قال
 لا لانه لو تأدى فرضه ما حلت الماصح الغبار الحاصل عليه الموضع آخر لانه يصير بالانفصال عنه مستعملا
 ومنهم من قال وهو الاصح نعم لانه وصل الطهور الى محل الطهارة بعد النية ودخول وقت طهارة ذلك المحل
 فعلى هذا المسح آخر مستحب وعلى الاول هو واجب (ويخلل بين أصابعه) بعد مسح اليدين على الهيئة
 المذكورة احتياطا وذلك اذا فرق في الضربة الثانية واذا فرق في الاولى وحدها وجب التخليل آخر كما
 تقدم قريبا (وعرض هذا التكليف يحصل بالاستيعاب الى المرفقين بضربة واحدة) كما هو مذهب
 الشافعي وأبي حنيفة (فان عسر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضرتين وزيادة) قال الرافعي قد تنكر
 لفظ الضرتين في الاخبار بخبر طائفة من الاصحاب على الظاهر وقالوا لا يجوز أن لا ينقص منها ويجوز أن
 يزيد فانه قد لا يتأتى الاستيعاب بالضرتين وقال آخرون الواجب ايصال التراب الى الوجه واليدين
 سواء كان بضربة أو أكثر وهذا أصح نعم يستحب أن لا يزيد ولا ينقص وحكى القاضي ابن كعب عن بعض
 أصحابنا انه يستحب أن يضرب ضربة للوجه وأخرى لليد اليمنى وأخرى لليسرى والمشهور الاول وقال
 النووي في الروضة قلت الاصح وجوب الضرتين نص عليه وقطعه به العراقيون في جماعة من الخراسانيين
 والله أعلم اهـ وقول المصنف الى المرفقين نص على قول الشافعي في الجديد وقال أبو اسحق وهذا هو المذهب
 وقال أبو حامد الاسفرايني هذا هو المنصوص عليه قديما وجديدا كذهب أبي حنيفة وقال مالك في احدي
 روايته وأحد قدره ضربة للوجه ولا كفين يكون بطون أصابعه لوجهه و بطون راحته لكفيه قال
 يحيى بن محمد هذا أنسب لحال المسافر لضيق أثوابه التي يجد المشقة في اخراج ذراعيه من كفيه غالبا
 وقال الادراعي والاعمش الى الرغبين وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة وروى عن ابن عباس وقال الزبير الى
 الآباط وحديث عماره و بذلك كله رواه الطحاوي وغيره (فأذا صلى به الفرض فله أن يتنفل به كيف
 يشاء) اتفاقا (فان جمع بين فرضين فينبغي أن يعيد التيمم للثانية وهكذا يفرد كل فريضة بتيمم والله أعلم)
 قال الرافعي لا يؤدى بالتيمم الواحد مما يتوقف على الطهارة الا فريضة واحدة خلافا لابي حنيفة حيث قال
 يؤدى به ماشاء وكذلك قال أحمد في احدي روايته ولا فرق في المكتوبة بين الغائنة والمؤداة وأغرب أبو
 عبد الله الحنطلي فذكر وجهانه يجوز الجمع بين الفوائت وبين الغائنة والمؤداة ويجوز أن يجمع التيمم
 بين الفريضة ونوافل لان النوافل مما لا يمكن المنع عنها في تجديد التيمم لكل واحدة منها خرج عظيم قلت
 وقال أصحابنا مع قولهم بانه يؤدى بالتيمم الواحد ماشاء من الفرائض ان الاولى اعادته لكل فرض خروجا
 من الخلاف فيه والله أعلم * (تنبيه) * ذكر المصنف في الوجيز للتيمم سبعة أركان الاول التراب الثاني
 القصد الى الصعيد الثالث نقل التراب الممسوح به الى العضو الرابع نية استباحة الصلاة والخامس
 استيعاب الوجه بالمسح السادس مسح اليدين الى المرفقين السابع الترتيب وقال جماعة من الاصحاب
 أركان التيمم وفروضه خمسة وحذفوا الركن الاول والثاني وهو أولى أما الركن الاول فلانه ماساغة الا
 للكلام على التراب التيمم به ولو حسن عد التراب ركنين في التيمم لحسن عد الماسح ركنين في الوضوء والغسل وأما
 الركن الثاني فلان القصد داخل في النقل وحذف بعضهم النقل أيضا واقتصروا على أربعة والا كثرون
 عدوا ركنين وزاد بعضهم في الأركان طلب التراب وليس ذلك من نفس التيمم فان المارض يتيمم كما مسافر
 والطلب مخصوص بالمسافر ويختص به بعض التيممين لا يكون من نفس مطلق التيمم قلت وعند أصحابنا

ثم مسح كفيه ويخلل بين
 أصابعه وعرض هذا
 التكليف تحصيل الاستيعاب
 الى المرفقين بضربة واحدة
 فان عسر عليه ذلك فلا بأس
 بأن يستوعب بضرتين
 وزيادة واذا صلى به الفرض
 فله أن يتنفل كيف شاء
 فان جمع بين فرضين
 فينبغي أن يعيد التيمم للثانية
 وهكذا يفرد كل فريضة
 بتيمم والله أعلم

* (القسم الثالث في

النظافة : لتنظيف عن الفضلات الطاهرة وهي (نوعان أو ساخن وأجزاء) * (النوع الأول الأوساخ والرطوبات المترسجة وهي ثمانية) * الأول ما يجتمع

في شعر الرأس من الدرن والقمل والتنظيف عنه مستحب بالغسل والترحيل والتدهين ازالة للشعث عنه وكان صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر ويرجله غباويا مربه ويقول عليه السلام ادهنوا غبا وقال عليه الصلاة والسلام من كان له شعرة فليكرمها اي ليصنعن الاوساخ ودخل عليه رجل نثر الرأس أشعث اللحية فقال اما كان لهذا دهن يسكن به شعره ثم قال يدخل أحدكم كائنه شيطان * الثاني ما يجتمع من الوسخ في معاطف الاذن والصمغ ينزل ما يظهر منه وما يجتمع في فعر الصمغ فينبغي ان ينظف برفق عند الخروج من الحمام فان كثرة ذلك ربما تضر بالسمع * الثالث ما يجتمع في داخل الانف من الرطوبات المتعقدة الملتصقة بجوانبه ويزيلها بالاستنشاق والاستنثار

٧ هكذا بالنسخ باعقاب السادس الثامن واسقاط السابع تأمل اه مصححه

شروط صحة التيمم ثمانية الأولى النية والثاني العذر المانع للتيمم والثالث أن يكون بظاهر من جنس الأرض والرابع استيعاب المحل بالمسح والخامس أن يمسح بجميع اليد أو بأكثرها والسادس أن يكون بضريرتين ٧ والثامن زوال ما يمنع المسح على البشرة كشمع وشحم واختلاف في الموالاة والترتيب فقال أبو حنيفة هما ستان وقال مالك يجب الموالاة دون الترتيب وقال الشافعي يجب الترتيب فولا واحدا كما سبق وعنه في الموالاة قولان جريدهما انه ليست واجبة وكلها مسنونة وقال أحمد يجب الترتيب رواية واحدة وعنه في الموالاة روايتان احدهما هي واجبة والاخرى مسنونة

* (القسم الثالث من النظافة) *

لما فرغ من بيان طهارة الخبث وطهارة الفضلات شرع في بيان طهارة الفضلات فقال هو (التنظيف عن الفضلات الطاهرة وهي) أي الفضلات (نوعان أو ساخن) تطران من خارج (وأجزاء) من نفس البدن (النوع الأول الأوساخ) جمع وسخ وهو ما يتعلق بالثوب واللب من قلة التعهد (و) يلحق بها (الرطوبات المترسجة) وهي الندوات التي ترشح من الجسد فتارة تلتصق به وتارة تنعقد فيكون لها حرم (وهي ثمانية الأول ما يجتمع في شعر الرأس من الدرن) بحركة الوسخ وظاهر سياق أهل اللغة انه ما مترادفان وقيل الدرن خاص بما تولد من البدن بخلاف الوسخ فانه أعم من ذلك (والقمل) يفتح فسكون معروف ويتولد من الاعراق اذا لم تتعهد بالغسل (فالتنظيف عنه مستحب بالغسل) بالماء وحده أو مع نحو صابون وخطمي ونحوهما (والترحيل) وهو التمشيط (والتدهين) أي استعمال الدهن (ازالة للشعث) وهو انتشار الشعر وتغيره وتلبده لقلة تعهده بالدهن والنسج (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر) بتشديد الدال (ويرجله) أي يسرحه (غبا) أي يفعله وقتا ويركه وقتا وأصل الغبور ودال الماء يوما وتركه يوما ثم استعمل في المعنى المذكور (ويأمر به ويقول ادهنوا غبا) وأخرج الترمذي في الشمائل باسناد ضعيف من حديث أنس كان يكثر دهن رأسه وتسريح لحيته وفيه أيضا باسناد حسن من حديث صحابي لم يسم رفعه كان يترجل غبا وأما قوله ادهنوا غبا فقال ابن الصلاح لم أجده أصلا وقال النووي غير معروف وعند أبي داود والترمذي والنسائي من حديث عبد الله بن مغفل النهي عن الترجل الا غبا باسناد صحيح قاله العراقي قال ابن جبري في شرح الشمائل وانما نهى عن الترجل الا غبا لان ادمانه يشعر بمنزلة الامعاء في الزينة والترفيه وذلك انما يليق بالنساء لانه ينافي شهامة الرجال (وقال صلى الله عليه وسلم من كانت له شعرة فليكرمها أي ليصنعها) أي ليحفظها (عن الأوساخ) وأخرج أبو داود من حديث أبي هريرة بلفظ من كان له شعر فليكرمه ولبس اسناده بالقوى (ودخل عليه) صلى الله عليه وسلم (رجل نثر الرأس) منتشر شعره (أشعث اللحية) أي متلبدها (فقال صلى الله عليه وسلم أما كان لهذا دهن يسكن به شعره ثم قال صلى الله عليه وسلم يدخل أحدكم كائنه شيطان) قال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي وابن حبان من حديث جابر باسناد جيد اه جعله شيطانا في كمال بشاعته وشناعة هيئته ومن عادة العرب كل شيء رأوه مستشعنا مشهوه بالشيطان (الثاني ما يجتمع من الوسخ في معاطف الاذن) أي ما يلتوى منها (والمسح) بالماء في الوضوء (ينزل ما يظهر منه) وقد تقدم في الوضوء (و) أما (ما يجتمع في فعر) أي داخل (الصمغ) وهو ثقب الاذن (فينبغي أن ينظف برفق) وتؤدة وسكون (عند الخروج من الحمام) لانه يلين اذ ذلك فيسهل خروجه وذلك بطرف الحلال (فان كثرة ذلك) الوسخ في ذلك الموضع (ربما يضر بالسمع) أي يحجب به ولذا أمرنا بتنظيفه (الثالث ما يجتمع داخل الانف) في جوانبها (من الرطوبات المتعقدة) النازلة من الدماغ (الملتصقة بجوانبها) كالقشور الرقيقة خصوصا من تعود بسقوط شيء من المنشوقات فانها تبقى غالبيا في الانف بقايا مع ما ينزل من الرطوبات البلغمية من حرارة التنشق فيلتصق ويجمد (ويزيلها الاستنشاق) وهو جذب الماء الى الانف بقوة النفس (والاستنثار) وهو نثر الماء المذكور

من الانف بقوة النفس وان احتاج الامر الى ادخال اصبع لتنقيته ما فيها فلا بأس (الرابع ما يجتمع على الاسنان وأطراف اللسان) من عين وشمال (من القلع) وهو محرك الصفرة والخضرة (ويزيله السواك) أى فعله طولا وعرضا على الاسنان وعلى اللسان (و) كذلك (المضمضة) فانها بعد السواك لا تبقى شيئا من التغيرات (وقد ذكرناهما) فى الوضوء (الخامس ما يجتمع فى اللحية من الوسخ والقمل اذا لم يتعهد) بدهن أو تسريح فيتلبد بعضها على بعض (ويستحب ازاله ذلك بالغسل) باناء (والتسريح بالمشط) فان كان ذلك بعد الوضوء فحسن (وفى الخبر المشهور انه صلى الله عليه وسلم كان لا يفارقه المشط والمدرى فى سفر ولا حضر) قال العراقي أخرج ابن طاهر فى كتاب صنعة التصوف من حديث أبى سعيد كان لا يفارق مضلاه سواكه ومشطه ورواه الطبرانى فى الاوسط من حديث عائشة واسنادهما ضعيف وسبأى فى آداب السفر مطولا اهـ قت قال الحافظ ابن حجر حديث عائشة عند الخطيب فى الكفاية من الوجه الذى أخرجه الطبرانى وفيه المشط والمدرى وفى بعض نسخ الكتاب بعد قوله والمدرى والمرأة قلت وعند العقيلي من حديث عائشة كان لا يفارقه فى الحضر ولا فى السفر خمس المرأة والمكحلة والمشط والمدرى وفى اسناده يعقوب بن الوليد الازدى قال فى الميزان كذبه أبو حاتم ويحيى وحق أحده حديثه وقال كان يضع الحديث ورواه الخرائطى من حديث أم سعد الانصارية وسنده ضعيف أيضا وأعله ابن الجوزى من جميع طرقه قال المصنف (وهى سنة العرب) أى هذه الاشياء مما يحافظون على ملازمتها سفر أو حضرا وكان النبي يفعل ذلك والمدرى كغير القرن الذى يحلبه الرأس يقال أدري رأسه اذا حكبه ويعنى بقوله المشهور رأى المستفيض على السنة الناس لا المعنى الاصطلاحي (وفى خبر غريب انه صلى الله عليه وسلم كان يسرح لحيته فى اليوم مرتين) وفى بعض النسخ فى كل يوم مرتين لم يرد الحديث بهذا اللفظ ومعناه فى حديث أنس المتقدم بذكره عند الترمذى فى الشمائل كان يكثر تسريح لحيته وللخطيب فى الجامع من حديث الحكم مرسل كان يسرح لحيته بالمشط ولما كان ظاهره يضاد ما سبق كان يترجل غبا جعله غريبا ولم يرد منه المعنى الاصطلاحي بدليل قوله فيما بعد وفى حديث أغرب منه (وكان صلى الله عليه وسلم كثر اللحية) أخرجه الترمذى فى الشمائل من حديث هناد بن أبى هالة وأبو نعيم فى الدلائل من حديث على وأصله عند الترمذى ومعنى كث اللحية أى عظيمها واجتمعها أو كثيرها فى غير طول ولا رقوة (وكذلك كان أبو بكر) رضى الله عنه كذا كفى حاشيته الشريفة (وكان عثمان) رضى الله عنه (طويل اللحية رقيقها) والطول والرقوة يباين الكثوثة وكان أهل مصر يشبهونها بالحية نعل رجل من اليهود كان بمصر يعيون عليه بذلك (وكان على) رضى الله عنه (عريض اللحية) عظيمها (قدملات مابين منكبيه) لكثرة شعرها ومع ذلك كان رضى الله عنه قصير القامة (وفى حديث أغرب منه) أى أكثر غرابه مما ذكر (قالت عائشة رضى الله عنها اجتمع قوم) من الابرار (باب رسول الله صلى الله عليه وسلم) أى ينظرون خروجه فخرج البهم (فرايته بطلع) أى بوجهه الشريف (فى الحب) بالضم وهو وعاء كانخاية فيها ماء (يسوى من رأسه ولحيته) أى يصلح شعرها بالنسوية قالت عائشة (فقلت أو تفعل ذلك يا رسول الله) كأنهم استفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم متعجبة من فعله وما كانت قبل ذلك رآته يفعل مثل ذلك (فقال نعم ان الله يحب من عبده أن يتجمل لآخوانه) أى يريهم اثر جمال الله (اذا خرج البهم) قال العراقي أخرجه ابن عدى فى الكامل وقال حديث منكر اهـ وكأنه صلى الله عليه وسلم كان مستحلفا فى الخروج البهم ولذا لم يلتفت الى المرأة ينظر فيها وجهه الشريف ونظر فى الحب لصفاء مائه بل هو يرى أحسن من المرأة ويحكى الوجه كما هو بولونه ولذا اتخذ الملوكة يديهم فى الرؤبة فيه بدلا عن المرأة (والجاهل) بمعارف العلوم والاسرار الخفية (ربما يظن) بحدسه (ان ذلك الفعل) منه صلى الله عليه وسلم (من حب التزين) أى اظهار الزينة (للناس) أى ليروه من يشاء (قباسا على أخلاق غيره) صلى الله عليه وسلم (من حب التزين) أى اظهار الزينة (للناس) أى ليروه من يشاء (قباسا على أخلاق غيره) صلى الله عليه وسلم

الرابع ما يجتمع على الاسنان وطرف اللسان من القلع فيزيله السواك والمضمضة وقد ذكرناهما الخامس ما يجتمع فى اللحية من الوسخ والقمل اذا لم يتعهد ويستحب ازاله ذلك بالغسل والتسريح بالمشط وفى الخبر المشهور انه صلى الله عليه وسلم كان لا يفارقه المشط والمدرى والمرأة فى سفر ولا حضر وهى سنة العرب وفى خبر غريب انه صلى الله عليه وسلم كان يسرح لحيته فى اليوم مرتين وكان صلى الله عليه وسلم كثر اللحية وكذلك كان أبو بكر وكان عثمان طويل اللحية رقيقها وكان على عرض اللحية قدملات مابين منكبيه وفى حديث أغرب منه قالت عائشة رضى الله عنها اجتمع قوم بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج البهم فرايته بطلع فى الحب يسوى من رأسه ولحيته فقلت أو تفعل ذلك يا رسول الله فقال نعم ان الله يحب من عبده ان يتجمل لآخوانه اذا خرج البهم والجاهل ربما يظن ان ذلك من حب التزين للناس قباسا على أخلاق غيره

عليه وسلم لعدم تمييزه (وتشبيهها للملائكة) العلويين (بالحدادين) المستقلين (وهيات) فما أبعد ظنه
 (فقد كان صلى الله عليه وسلم مأمورا بالدعوة) أي بدعاء الخلق إلى الله تعالى وحيث ثبتت نبوته ثبتت
 دعوته وأخرج أبو يعلى وابن عدى من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفعه بعثت داعيا ومبليا
 الحديث واسناده ضعيف (وكان من) جملة (وظائفه أن يسعى في تعظيم أمر نفسه في قلوبهم) أي أولئك
 المدعوين (كيلا تزدريه) أي تحتقره (نفوسهم) وتستهزئ به (و) ان (يحسن صورته) الظاهرة (في)
 أعينهم) فيروا على أعلى مراتب الجلال (كيلا تستصغره) أي تستذله (أعينهم) عند وقوع الرؤية عليه
 (فينزهم ذلك ويتعلق المنافقون بذلك في تنفيرهم) اتباعا لهم لعدم تمكن نور الإيمان في قلوبهم - ثم قال
 القاضي عياض في الشفاء الانبياء منزّهون عن الفنا في الخلق والخلق سالون من المعاييب ولا يلغ في
 ما قاله من لا تحقيق عنده في هذا الباب من أحباب التاريخ في صفات بعضهم وإضافة بعض العاهات إليهم
 فآله تعالى قد تنزههم عن ذلك ورفعه عن كل ما هو عيب ونقص مما يغضب العيون وينفر القلوب اه وكذا
 ذكر النووي والقرطبي في شرح الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة رفعه كانت بنو إسرائيل يغتسلون
 عراة ينظر بعضهم إلى سواة بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده الحديث قال العراقي في شرح
 الشنقيب وقد يقال دل الحديث على سلامته عليه السلام مما نسبوه إليه وأما كونه يجب تنزيهه وتنزيه
 غيره من الانبياء من هذا العيب وغيره فهو مقرر من خارج وفي أخذه من هذا الحديث نظر وذكر
 القرطبي هذا الكلام وقيدته بقوله في أول خلقهم ثم قال ولا يعترض عليه بما يعي يعقوب وبابتلاء أيوب
 فان ذلك كان طارئا عليهم بحجة لهم وليقتدي بهم من ابتلي ببلاء في حالهم ومبرهم وفي ان ذلك لم يقطعهم
 عن عبادة الله تعالى ثم ان الله تعالى أظهر كرامتهم ومجزئهم بأن أعاد يعقوب بصيرا عند وصول قصيص يوسف
 له وأزال عن أيوب جذامه وبلاءه عند اغتساله من العين التي أتبع الله له عند ركضه الأرض برجله
 فكان ذلك زيادة في مجزئتهم وتكسب في كمالهم وميزانهم ثم قال المصنف (وهذا القصد واجب على
 كل عالم) من علماء الآخرة (تصدي لدعوة الخلق إلى الله عز وجل) أي قام بدعوتهم إلى الله بارشاده
 وتسليكه وتهدية لنفوسهم وفطمها عن شهواتها الخسيسة وانما قيدت العالم بكونه من علماء الآخرة
 لان علماء الدنيا الذين يصدون تحصيل الحطام يعلمون الناس العلوم الظاهرة ليسوا في مقام الدعوة والارشاد
 فان نفوسهم قد جابت على الشهوات المذمومة ورسخت فيهم أوصاف الكبر والحقد والغل فهم ومن
 يتبعهم في الظاهر على شفا حرف (وهو أن يراعى من ظاهره ما لا يوجب نفرة الناس عنه) فن ذلك الاقتصاد
 في الملابس والمطاعم وسائر الافعال ويدخل في هذا أن لا يقضى بنفسه حوائج السوق من خبز ونحوه
 وشراء لحم وغيره مما ينسب الانسان في مثله إلى ذنابة وقلة مروءة مع ان هذا وأمثاله كان من سيرة
 السلف الصالحين ولكن الآن مما يوجب نفرة الناس عنه وينسب إلى بخل وذنابة فينبغي تركه ليسلم من
 أسنة الناس وهذا ظاهر في زماننا ولا ينبغي كذلك مثل خبير (والاعتماد في مثل هذه الأمور على النية) فان لكل
 امرئ ما نوى (فإنها أعمال في أنفسها تنسب الاوصاف من المقصود فالترين) للناس (على هذا القصد)
 الحسن (محبوب) شرعا (وترك الشعث في اللحية) بعدم تسميحها (إظهار الزهد) والنقشف (وقلة
 المبالاة بالنفس) بعدم مراعاة أحوالها (محدور) فانه انما ترك ذلك لاجل أن يقال انه على قدم السلف
 الصالح ويرى من نفسه ذلك (و) اما (تركه شغلا بما هو أهم منه) من التوجه لطهيري الباطن فانه
 (محبوب) ومن ذلك قيل لداود الطائي لم لا تسرح حينك قال اذ انارغ أشار بذلك إلى أنه مشغول فيها
 هو أهم وقال بشر لود دخل على داخل ففسحت لاجله لظننت اني مشرك وحاصل القول ان هؤلاء السادة
 كانوا مشغولين بتطهير البواطن عن الرذائل متطعين إلى ما يرضيهم إلى الله تعالى ولم يكونوا مأمورين
 بدعوة الخلق إلى الله تعالى ولذا كانوا يخافون في تزيين الظواهر من الوقوع في الشرك الخفي والرياء وأما

وتشبيهها للملائكة
 بالحدادين وهيات فقد
 كان صلى الله عليه وسلم
 مأمورا بالدعوة وكان من
 وظائفه ان يسعى في تعظيم
 أمر نفسه في قلوبهم كيلا
 تزدريه نفوسهم ويحسن
 صورته في أعينهم كيلا
 تستصغره أعينهم فينفرهم
 ذلك ويتعلق المنافقون
 بذلك في تنفيرهم وهذا القصد
 واجب على كل عالم تصدى
 لدعوة الخلق إلى الله عز
 وجل وهو أن يراعى من
 ظاهره ما لا يوجب نفرة
 الناس عنه والاعتماد في
 مثل هذه الأمور على النية
 فإنها أعمال في أنفسها
 تنسب الاوصاف من
 المقصود فالترين على هذا
 القصد محبوب وترك الشعث
 في اللحية إظهارا للزهد
 وقلة المبالاة بالنفس محدور
 وتركه شغلا بما هو أهم
 منه محبوب

المقام المحمدي فقتضاه ما ذكره المصنف له وجه الى الحق ووجه الى الخلق فبالوجه الذي الى الخلق يلزمه مراعاة ما يناسب مقام أهل الظاهر بأن يكون مكملًا لحسن الاوصاف والشمائل لئلا تنفر عنه القلوب وتنبوعه العيون وبالوجه الذي الى الحق فانه لا يسعه فيه من مراعاة أحوال الظاهر لا شغاله بما هو أهم وهذا هو الحق والله أعلم (وهذه) وأسألها (أحوال باطنية بين العبد وبين الله عز وجل) لا يطاع عليها أحد سواه (والناقد بصير) لا يشذ عن علمه شيء (والتلييس) والنفاق (غير رائج عليه بحال) من الاحوال (وكم من جاهل يتعاطى هذه الامور التفاتًا الى الخلق وهو يلبس على نفسه وعلى غيره بزعم ان قصده الخير فترى جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة ويزعمون ان قصدهم ارغام المبتدعة والمجاهدين والتقرب الى الله تعالى به وهذا أمر ينكشف يوم تبلى السرائر ويوم يبعث الله ما في الصدور فعند ذلك تتميز السبيكة الخالصة من النهرجة فتعود بالله من الخزي يوم العرض الاكبر السادس وسبح البراجم وهي معاطف ظهور الانامل كانت العرب لا تكثر غسل ذلك لئلا يترسوا من الماء فغسل اليد عقيب الطعام فيجتمع في تلك الغضون وسبح فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم السابغ تنظيف الرواجب أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بتنظيفها وهي رؤس الانامل وما تحت الاظفار من الوسخ موسى المدني هو ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وكذا قوله (وما تحت الاظفار من الوسخ) فان فهمه

وهذه أحوال باطنية بين العبد وبين الله عز وجل والناقد بصير والتلييس غير رائج عليه بحال وكم من جاهل يتعاطى هذه الامور التفاتًا الى الخلق وهو يلبس على نفسه وعلى غيره بزعم ان قصده الخير فترى جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة ويزعمون ان قصدهم ارغام المبتدعة والمجاهدين والتقرب الى الله تعالى به وهذا أمر ينكشف يوم تبلى السرائر ويوم يبعث الله ما في الصدور فعند ذلك تتميز السبيكة الخالصة من النهرجة فتعود بالله من الخزي يوم العرض الاكبر السادس وسبح البراجم وهي معاطف ظهور الانامل كانت العرب لا تكثر غسل ذلك لئلا يترسوا من الماء فغسل اليد عقيب الطعام فيجتمع في تلك الغضون وسبح فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم السابغ تنظيف الرواجب أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بتنظيفها وهي رؤس الانامل وما تحت الاظفار من الوسخ

بعيد عن معنى الواجب وقد بنى عليه المصنف وعلاه بقوله (لأنها) أي طائفة العرب (كانت لا يحضرها
 المقرض في كل وقت) فيقصون بها أظانهم (فتجتمع فيها أوساخ) وكان المناسب كرهذا المعنى
 عند قص الاطفار فان غسل عقد الاصابع من المياط والظاهر شيء وتنقية الوسخ من تحت الاطفار شيء
 آخر فأمل بظاهره (فوقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قلم الاطفار وتنف الابط وحلق العانة أربعين
 يوما) هو عند مسلم من حديث أنس وقت لنا في قص الشارب وتقليم الاطفار وتنف الابط وحلق العانة
 أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وهكذا أخرجه ابن ماجه بلفظ وقت على البناء للمفعول وحكمه الرفع
 على الصحيح عند أهل الحديث والاصول وقال أبو داود والنسائي والترمذي في هذا الحديث وقت لنا رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فصرح بالفاعل وقد تكلم العقيلي وابن عبد البر في حديث أنس هذا فقال العقيلي في
 الضعفاء في ترجمة جعفر بن سليمان الضبيعي في حديثه هذا انظر وقال ابن عبد البر لم يروه الا جعفر بن
 سليمان وليس بحجة لسوء حفظه وكثرة غلطه قال العراقي في شرح التقریب قد تابعه عليه صدقة بن
 موسى الدقبقي فرواه عن أبي عمران الجوني عن أنس أخرجه كذلك أبو داود والترمذي ولكن صدقة ضعيف
 ورواه أيضا عبد الله بن عمران عن أبي عمران كما سيأتي قال وله طريق آخر رواه أبو الحسين علي بن
 ابراهيم بن سلمة القطان في زياداته على سنن ابن ماجه، ن رواية على بن زيد بن جدعان عن أنس وابن جدعان
 أيضا ضعفه الجمهور قال وقد ورد حديث أنس هذا من وجه لا يثبت وفرق بين هذه الخصال في التوقيت
 وهو ما رواه ابن عدي في الكامل في ترجمة أبي خالد ابراهيم بن سالم النيسابوري ثنا عبد الله بن عمران
 شيخ مصري عن أبي عمران الجوني عن أنس قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحلق الرجل عانته
 كل أربعين يوما وان ينتف ابطه كلما طلع ولا يدع شارب به يطولان وان يقيم أطفاره من الجمعة الى الجمعة
 وأن يتعاهد البراجم اذا توضأ الحديث قال صاحب الميزان وهو حديث منكر وأصح طرقه طريق مسلم
 على ما فيها من الكلام وليس فيها تأنيث ما هو أولى بل ذكر فيها انه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم
 هذا تحديدا كثيرا المدة قال واستحب تنفذ ذلك من الجمعة الى الجمعة والا فلا تحديد فيه للعلماء الا أنه اذا
 كثرت الأزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم المختار انه يضبط بالحاجة وطوله والله أعلم (لكنه أمر
 صلى الله عليه وسلم بتنظيف ماتحت الاطفار) اذا طالت واجتمعت تحتها أوساخ لما رواه الطبراني من حديث
 وابصة بن معبد سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن كل شيء حتى سألته عن الوسخ الذي يكون تحت الاطفار
 فقال دع ما يريك الى ما لا يريك وسنده ضعيف (وجاء في الاثران النبي صلى الله عليه وسلم استبطأ الوحي
 فلما هبط عليه جبريل عليه السلام قال له كيف تنزل عليكم وأنتم لا تغسلون راجكم ولا تنظفون راجكم
 ولما لا تستنوا كون مرا متلك بذلك) رواه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس وفيه اسمعيل بن عياش
 من روايته عن الشاميين وهي مقبولة ولفظه انه قيل له يا رسول الله لقد أبطأ عنك جبريل فقال ولم لا يبطن
 عنى وأنتم لا تستنون ولا تغسلون أطفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنظفون راجكم (والاف) بالضم (وسخ
 الظفر) الذي حوله والنف الذي فيه وقيل الاف قلامة الظفر وقيل ما رفعت من الارض من عود أو قصبه
 (والنف) بالضم (وسخ الاذن) وقيل بالعكس ونقل عن الاصمعي وبكل ذلك فسر قولهم أقاله وتفا) وقوله
 عز وجل فلا تقل لهما أف أي لا (لأنهما ماتحت الظفر من الوسخ) وهو أحد معاني قول الله تعالى (وقيل
 لا تتأذى بهما كما تتأذى بماتحت الظفر) من الاذى ولا تؤذيهم بما يعتقدوا ذلك هكذا هو في القوت والمشهور
 عند المفسرين ان اف كلمة تذكره واتضح قال القتيبي لا تستنقل أي من أمرهما شيئا وتضييق صدرابه ولا تغلظ
 لهما قال والناس يقولون ما يستقلون ويكرهون أفله وأصل هذا انفخك الشيء يسقط عليك من تراب أو رمد
 وللمكان تريد ما ملأه الذي عنه قيلت لكل مستنقل وقال الزجاج المعنى لا تنقل لهما ما فيه أدنى تبرم اذا
 كبرا أو أسنابل قول خدمتهما (الثامن الدرن الذي يجتمع على جميع البدن) ما ظهر منه وما خفي (ترشح

لأنها كانت لا يحضرها
 المقرض في كل وقت
 فتجتمع فيها أوساخ فوقت
 لهم رسول الله صلى الله
 عليه وسلم قلم الاطفار وتنف
 الابط وحلق العانة أربعين
 يوما لكنه أمر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بتنظيف
 ماتحت الاطفار وجاء في
 الاثران النبي صلى الله عليه
 وسلم استبطأ الوحي فلما هبط
 عليه جبرائيل عليه السلام
 قال له كيف تنزل عليكم
 وأنتم لا تغسلون راجكم
 ولا تنظفون راجكم
 ولما لا تستنوا كون مرا
 متلك بذلك والاف وسخ
 الظفر والنف وسخ الاذن
 وقوله عز وجل فلا تقل
 لهما أف تعبهما أي بما
 تحت الظفر من الوسخ وقيل
 لا تتأذى بهما كما تتأذى بما
 تحت الظفر * الثامن الدرن
 الذي يجتمع على جميع
 البدن ترشح

العرق) وأسألته (وغير الطريق) فإذا ركب الغبار على العرق جدد في الحال وصار من ذلك الدرن وقد يتحصل من جود العرق بنفسه من غير غبار (وذلك بزياله) دخوله في (الحمام) وهو بيت الحميم للماء المسخن وقد استحم الرجل اغتسل بالماء الحميم ثم كثر حتى استعمل الاستحمام في كل ماء والحميم بكسر الميم القمقم (ولا بأس بدخول الحمام) السكان في الأسواق شرعا وقد (دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام وقال بعضهم نعم البيت بيت الحمام يظهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري وابن عمر وغيرهم رضي الله عنهم) (و قد اختلفت مواجيدهم في دخوله وكل فيه قدوة وهدي (قال بعضهم) أي من الاصحاب في الترييب (نعم البيت بيت الحمام يظهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهما) فذكر الصغاني في تسكحة الصحاح عن أبي الدرداء انه كان يدخل الحمام ويقول نعم البيت الحمام يذهب بالصنعة ويذكر النار اه قلت تدرى ذلك عن أبي هريرة مرفوعا بالفظنيم البيت الحمام فانه يذهب بالوسخ ويذكر الاسخرة أخرجه ابن منيع في مسنده عن عمار بن محمد عن يحيى بن عبيد الله بن وهب عن أبيه عن أبي هريرة ويحيى ضعيف كذا في المقاصد وروى الحكيم الترمذي في نوادره وابن السني في عمل يوم وليلة وابن عساكر في التارخ من حديث أبي هريرة بالفظنيم البيت يدخله الرجل المسلم بيت الحمام وذلك انه اذا دخله سأل الله الجنة واستعاذ بالله من النار (وقال بعضهم) أي من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الترهيب (بئس البيت بيت الحمام يبدى العورة ويذهب الحياء) وقد روى ذلك مرفوعا من حديث عائشة وابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا لفظ حديث عائشة بئس البيت الحمام بيت لا يستر وماء لا يطهر أخرجه البيهقي في السنن ولفظ حديث ابن عباس بئس البيت الحمام ترفع فيه الاصوات وتكشف فيه العورات أخرجه ابن عدي في الكامل قال المناوي في شرح الجامع الصغير أما حديث عائشة فأخرجه البيهقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي حنبل عن عطاء عنها ويحيى أو رده الذهبي في ذيل الضعفاء وقال وثقه الدارقطني وقال موسى بن هرون أشهدانه يكذب وأبو حنبل هو يحيى بن أبي خيمة قال الذهبي ضعفه النسائي والدارقطني قال المناوي ومن ثم أورده ابن الجوزي الحديث في الواهبين وقال لا يصح وأما حديث ابن عباس فأخرجه ابن عدي وفي اسناده صالح بن أحمد القيراطي قال للذهبي في الميزان قال الدارقطني متروك كذاب دجال أدركاه ولم نكتب عنه وقال ابن عدي يسرق الحديث ثم ساق له هذا الخبر (فهذا) القائل (تعرض لآفته) وهي ابداء العورة وكشفها واذهاب الحياء بكثرة التطلع الى عورات الناس (وذلك) القائل (تعرض لآفته) من تطهير البدن وقد كبرنا لآخرة (ولا بأس بطلب فائده) ان أمكن (عند الاحتراز من آفته) كنهها بالبدن مع غض البصر (ولكن على داخل الحمام وطائف) مقررة (من السنن والواجبات) أي منها ما يقوم مقام السنة ومنها ما يقوم مقام الواجب (فعليه واجبان في عورته) نفسه الاقول (وهو ان يصونها) أي يحفظها (عن نظر الغير) الهانان لا يكشفها حتى يقع نظار الغير عليها سواء كان من قريب أو بعيد (و) الثاني ان (يصونها عن مس الغير) لها (فلا يتعاطى) أي لا يتناول (أمرها وازالة وسخها لا يبيده) من تحت الحائل (و يمنع الدلائل) وهو البلان (من مس الفخذ) يبيده (وما بين السرة الى العانة) وقد ورد في الحديث عند البخاري الفخذ عورة وعند أحمد غط فخذك فأنما عورة وما بين السرة الى العانة ملحق بالعورة كما يأتي قريبا في كلام المصنف (وفي اباحة مس ما ليس بسوأة لازالة الوسخ احتمال) في الجواز وعدمه (ولكن الاقيس) أي الاشبه بالقياس أو أقيس القولين (التحريم اذا لحق مس السوأتين في التحريم) (ولكن الاقيس) أي الاشبه بالقياس أو أقيس القولين (التحريم اذا لحق مس السوأتين في التحريم) بالنظر (فيكأنه لا يجوز النظر اليه كذلك لا يجوز مسه) (فكذلك ينبغي ان تكون بقية العورة) في تحريم النظر والمس (والواجب) على الداخل في الحمام (في) حق (عورة الغير) أولا (ان بغض بصر نفسه عنها) بعدم التطلع لها ان وجدها مكشوفة وثانيا (ان ينهي) ذلك الرجل (عن كشفها) ولا يسكت

العرق و غبار الطريق وذلك بزياله الحمام ولا بأس بدخول الحمام دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام وقال بعضهم نعم البيت بيت الحمام يظهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهم وقال بعضهم بئس البيت بيت الحمام يبدى العورة ويذهب الحياء فهذا تعرض لآفته وذلك تعرض لآفته ولا بأس بطلب فائده عند الاحتراز من آفته ولكنه على داخل الحمام وطائف من السنن والواجبات * فعليه واجبان في عورته وواجبان في عورة غيره اما الواجبان في عورته فهو أن يصونها عن نظر الغير ويصونها عن مس الغير فلا يتعاطى أمرها وازالة وسخها لا يبيده ويمنع الدلائل من مس الفخذ وما بين السرة الى العانة وفي اباحة مس ما ليس بسوأة لازالة الوسخ احتمال ولكن الاقيس التحريم اذا لحق مس السوأتين في التحريم بالنظر فكذلك ينبغي أن تكون بقية العورة أعني الفخذين * والواجبان في عورة الغير أن بغض بصر نفسه عنها وان ينهي عن كشفها

لان النهى عن الكشف واجب) لانه من جملة النهى على المنكر (وعليه ذكر ذلك) لسانا (وابس عليه القبول) أى ليس من شرط النهى عن المنكر ان يقبل المخاطب النهى أو الامر (ولا يسقط عنه وجوب الذكر) بحال من الاحوال (الانحرف ضرب) من الخطاب حالا أو بعد الخروج منه (أو خوف (شتم) يصدر منه فى حقه) أو ما يجرى عليه مما هو حرام فى نفسه) مما هو أشد من كشف العورة (فليس) واجبا (عليه ان ينكر حراما نهى) أى يلجئ (المنكر عليه الى مباشرة حرام آخر) فيوقعه فى حرج شديد (فاما قوله) أنا (أعلم ان ذلك) الانكار عليه والنهى عما هو فيه (لا يفيد) فيه (ولا يعمل به) كما هو ديدن الناس اليوم (فهذا لا يكون عذرا) مسقطا للامر بالمعروف والنهى عن المنكر (بل لا بد من الذكر) باللسان والتصریح به لكن بشرط ان يكون بنية إقامة الواجب عاريا عن عداوة أو غرض وان يكون بمقدارة واستمالة قاب يذكره ان العلماء صرحوا بان كشف العورة حرام وان الناظر اليها ماعون والذو ينسب لكشفها كذلك ملعون واجتناب عن الغظة فى الخطاب ليكون ادعى للقبول وأقرب الى الاذعان وان كان يحصل المقصود بالتلويح والتعريض من قبيل اياك أعنى فاصحى باجارة فلا بأس بذلك (فلا يخلو قلب) من قلوب المؤمنين (عن التأثر من سماع الانكار) والمبادرة لقبوله (واستشعار الاحترار عند التعيير) أى التعيب (بالمعاصي) أى اذا عبر الانسان بمعصية فانه لا محالة يستشعر الاحترار عنها لما جبلت النفوس على الفرار من تعييرها بها (وذلك يؤثر فى تقبيح الامر فى عينه) وتحسينه لتركه (وتقبيح نفسه عنه فلا يجوز تركه) لاجل ذلك (ولثل هذا) وأمثلة فى المنكرات (صارا الحزم) والرأى الصائب (ترك دخول الحمام فى هذه الاوقات) وهذا فى زمانه فكيف فى زماننا ومن قبل هذا الوقت فقد صار المعروف منكرا والمنكر معروف (ولا حول ولا قوة الا بالله) اذ لا يخلو عن عورات مكشوفة (غالبا ولو من خدمة الحمام فانهم لا يباليون فيها) لاسيما ماتحت السرة الى ما فوق العانة) وهى منبت الشعر (اذا الناس لا يعدونها عورة) فلا ينفكون عن كشفها (وقد ألحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحریم لها) ومن حام حول الحمى أوشك ان يقع فيه وفى بعض النسخ يتذكر كبير الضمير فى المواضع الثلاثة (ولهذا يستحب تخلية الحمام بأجرة معينة (وقال بشر بن الحرث) الحافى رحمه الله تعالى (ما أعنف) من التعنيف وبوجدنى بعض النسخ ما أعرف وهو غلط (رجلا لك الادرهما دوعه) للحمامى (لخلى له الحمام) أى استحسن فعله ذلك ولا أعنف عليه اذ قصده جميل وكان بشر يعطى لخلى له الحمام وكان يغلقه عليه من داخل ومن خارج (وروى ابن عمر رضى الله عنهما فى الحمام ووجهه الى الحائط وقد عصب) أى ربط على (عينيه بعصابة) خوفا من وقوع بصره على ما يحرم النظر اليه (وقال بعضهم لا بأس بدخول الحمام ولكن بازارين ازار للعورة) يستربه عليها بان يشده فوق سترته ويرخييه الى أسافل الساقين (وازار للرأس يتقنع به) أى يجعله كقناع المرأة على رأسه (ويحفظ عينيه) ويروى فى مناقب الامام أبى حنيفة انه دخل الحمام مرة عاصبا على عينيه فقال له بعض المنهويين متى عمت عينك يا امام فقال مذ كشفت عورتك وأوردته صاحب القوت ونسبته الى الاعشى قال دخل الاعشى الحمام فرأى عريانا فغمض عينيه وجعل يلتمس الحيطان فقال له العريان متى كف بصرك يا هذا فقال منذ هتك الله سترك (تنبيه) قال العراقى يسأل كشف العورة فى الخلو فى حالة الاغتسال مع امكان التستر وبه قال الائمة الاربعة وجهور الماء من السلف والخلف وخالفهم ابن أبى ليلى فذهب الى المنع منه واحتج بما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لا تدخلوا الماء الا بتمتر فان للماء عاصرا وهو حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به وان صح فهو محمول على الاستكمل وذكريان بطلان باسناد فيه جهالة ان ابن عباس لم يكن يغتسل فى بحر ولا نهر الا وعليه ازار فاذا سئل عن ذلك قال ان له عاصرا قال وروى برد عن مكحول عن عطية عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بليل فى فضاء فليتحاذر على عورته ومن لم يفعل ذلك فاصابه لم فلا ياول من الانفسه وفى مراسلات الزهري عن النبي

صلى الله عليه وسلم قال لا تغتسلوا في الصبراء الا ان تجدوا متواري فان لم تجدوا متواري فليخط أحدكم
كالذاتة ثم يسمي الله ويغتسل فيها وفي مصنف ابن أبي شيبة عن أبي موسى الأشعري قال اني لاغتسل في
البيت المظلم فاحسني ظهري اذا أخذت ثوبي حياء من ربي وعنه أيضا ما أتت صلي في غسلي منذ أسلمت
* (فصل) * وفي المدخل لابن الحاج قال ابن رشد في معنى كراهة مالك الغسل من ماء الحمام ثلاث معان
أحدها انه لا يأمن من ان تنكشف عورته فيراها غيره أو تنكشف عورة غيره فيراها هو اذ لا يكاد يسلم
من ذلك من دخله مع الناس لقلة تحفظهم وهذا اذا دخل مستتر مع مستترين وأما من دخل غير مستتر أو
مع من لا يستتر فلا يحل ذلك ومن فعله فذلك جرحة في حقه وقدح في شهادته المعنى الثاني ان ماء الحمام غير
مصان عن الايدي والغالب ان يدخل يده فيه من لا يحفظ من النجاسات مثل الصبي الصغير والكبير الذي
لا يعرف ما يلزمه من الاحكام فيصير الماء مضافا فتسلبه الطهورية * الثالث ان ماء الحمام يوقد عليه بالنجاسات
والاقدار فقد يصير الماء مضافا من داخلها فتسلبه الطهورية اه ثم قال ابن الحاج وهذا حال أهل وقتنا
في الغالب وهو ان يدخل مستورا العورة مع مكشوف العورة على انه قد ذكر بعض الناس انه يجوز
دخول الحمام وان كان فيه من هو مكشوف العورة وبصون نظره وسمعه كما انه يجوز له الاغتسال في النهر
وان كان يجد ذلك فيه وكما يجوز له ان يدخل في المساجد وفيها ما فيها قال ابن الحاج وما ذكره مالك مجمل
على زمانه الذي كان فيه وأما زماننا فعاد الله ان يحيزه هو أو غيره ما فيه من المحرمات فيتعين على المكاف
أن يترك ما استطاع جهده وما ذكره من الغسل في النهر والدخول في المساجد وفيها ما فيها فغير وارد
لان المكاف يكره له ان يدخلها ابتداء الا ان يضطر اليها مع ان الغالب في هذا الوقت ان شاطئ النهر فيه
من كشف العورات ما هو مثل الحمام أو أعظم منه على ما هو مشاهد مرئي من كشف عورات النواتية
ومن يفعل كفعالهم سيمان كان في زمن الصيف فذلك أكثر وأشنع لور ود الناس للغسل وغيره وقيل
من يستتر فلا حاجة تدعو الى الكلام على ذلك لحصول المشاهدة وما أتى على بعض المتأخرين الا انهم
يحملون ألفاظ العلماء على عرفهم في زمانهم وليس الامر كذلك بل كل زمان يختص بعرفه وعادته وكذلك
يجري هذا المعنى في الفساق التي في الرباط والمدارس اذ أنهم يحل كشف العورات في هذا الزمان ومن
ذلك ما يجده في الحمام في الغالب من الصور التي على بابه والتي في جدرانه وأقل ما يجب عليه من التغيير من
ازالة رؤسها فيتعين عليه انكار ذلك والاخذ على يد فاعله الى غير ذلك من المفاصل وهي بنه والله الموفق (وأما
السنن فعشرة فالاول النية) والقصد الصالح (وهو ان لا يدخل) أي لا ينوي دخوله (لعاجل دنيا) من
اللذة البدنية (و) لا يدخل (عاجلا لاجل هوى) وحظ نفس لانه عمل من أعمال العبد والعبد مسؤول عن
دخوله اذ كان محاسبا على أعماله فيقال لم دخلت وكيف دخلت كما يقال له في كل عمله وفعله (بل يقصده
التنظيف المحبوب ترينا للصلاة) ليكون وقوفه بين يدي الله تعالى على أكمل نظافة وأما اذا نوى بدخوله
الترين للصلاة وراحة البدن من علالها فهل يناب عليه أم لا فيه الوجهان اللذان تقدم في الوضوء ثم أشار
الى الثاني بقوله (ثم يعطى الحماي) أي المتكفل بأمره والحاكم على خدمته ولولم يكن ما لكاله على
الحقيقة (الاجرة) المعلومة (قبل الدخول) وهي تختلف باختلاف الاحوال في الاغتسال وباختلاف
الكيفيات وباختلاف الأشخاص وباختلاف مواضع الماء فتحتم من يريد التنوير والتدليك بالكيس
واتباعه بالليف والصابون واستعمال الماء العذب لذلك ومنهم من يقتصر على الليف والصابون ومنهم من
يغتسل فقط بان يدخل في البيت الحار المعبر عنه بالحوض ولا يستدعي شيئا آخر من الخدم ولا من الازر ولكل
أجرة معلومة فينبغي ان يقدمها (فان ما يستوفيه مجهول وكذا ما ينتظره الحماي) مجهول أيضا (فتسلم
الاجرة) ابتداء (دفع للجهالة من أحد العوضين وتطيب لنفسه) وهذه المسألة ذكرها أيضا ابن نجيم من
أصحابنا المتأخرين في الاشياء والنظائر ثم أشار المصنف الى الثالث بقوله (ثم يرفع) وفي بعض النسخ ثم يقدم

وأما السنن فعشرة فالاول
النية وهو أن لا يدخل
لعاجل دنيا ولا عاجل لاجل
هوى بل يقصده التنظيف
المحسوب ترينا للصلاة ثم
يعطى الحماي الاجرة قبل
الدخول فان ما يستوفيه
مجهول وكذا ما ينتظره
الحماي فتسلم الاجرة قبل
الدخول دفع للجهالة من
أحد العوضين وتطيب
لنفسه ثم يقدم رجليه
البسرى عند

النسخول ويقول بسم الله
 الرحمن الرحيم أعوذ بالله
 من الرجس النجس الخبيث
 المنجث الشيطان الرجيم
 ثم يدخل وقت الخلو أو
 يتكاف تخليئة الحمام فانه ان
 لم يكن في الحمام الأهل الدين
 والمخاططين للعورات فالنظر
 الى الابدان مكشوفة فيه
 شائبة من قلة الحياء وهو
 مذكر للنظر في العورات
 ثم لا يخلو الانسان في
 الحركات عن انكشاف
 العورات بانعطاف في اطراف
 الازار فيقع البصر على
 العورة من حيث لا يدري
 ولا جله عيب ابن عمر رضي
 الله عنهما عني يغسل
 الجناحين عند النسخول ولا
 يجعل بدخول البيت الحار
 حتى يعسرق في الاول وان
 لا يكثر صب الماء بل يقتصر
 على قدر الحاجة فانه المأذون
 فيه بقرينة الحال والزيادة
 عليه لوعله الجاهل لكرهه
 لاسماء الماء الحار فله مؤنة
 وفيه تعب وان يتذكر حر
 النار بحرارة الحمام ويقدّر
 نفسه محبوسا في البيت
 الحار ساعة ويقيسه الى
 جهنم فانه أشبه بيت جهنم
 النار من تحت والظلام
 من فوق نعوذ بالله من ذلك
 بل العاقل لا يغفل عن
 ذكر الآخرة في لحظة
 فانها مصيره ومستقره
 فيكون له في كل ما يراه من
 ماء أو نار أو غيرهما

(رجله اليسرى عند الدخول) في البيت الداخل لا المسلخ وذلك بعد ان يترزع ثيابه ويتزرع بازار من أحدهما
 في حقوه والثاني على كتفه ومنهم من يترذر انا لثا بربطه على رأسه كالغمامة وهو حسن وأشار الى الرابع
 بقوله (و يقول) عند ذلك (بسم الله الرحمن الرحيم) ولو اقتصر على بسم الله كما في آداب الدخول في الخلاء
 كان حسنا ثم يزيد على البسملة الاستعاذة كقوله عند دخوله في الخلاء (أعوذ بالله من الرجس النجس
 الخبيث المنجث الشيطان الرجيم) وأشار الى الخامس بقوله (ثم يدخل وقت الخلو) أي يتحين خلوه عن
 ازدحام الناس فيدخله وهذا يختلف باختلاف الاقطار والبلدان واختلاف عادات الناس في دخولهم
 فيه (أو يتكاف تخليئة الحمام) عن دخول الناس باعطاء أجرة زائدة (فانه ان لم يكن في الحمام الأهل
 الدين) والفضل والمعرفة (والمخاططين للعورات) وفي بعض النسخ والمخافظون (فالنظر الى الابدان) حالة
 كونها (مكشوفة) ليس عليها ساتر (فيه شائبة من قلة الحياء وهو) مع ذلك (مذكر للتأمل في العورات)
 فان الابدان تختلف في السمى والبياض والقرارة وباختلاف الاسنان من الشبوية والطفولية والشيطان
 يوسوس الى الانسان بالتأمل والتمييز في هذه الابدان المختلفة الالوان وما زال كذلك حتى يسرى منها الى
 التأمل في العورات الباطنة بمحض التخيلات بل ربما سخر ذلك في فكره فيترتب عليه مفساد قل ان يخلص
 منها المؤمن فلينجس من الاجتماع عريانا (ثم لا يخلو الانسان في الحركات) أي في أثنائها من ميله يمينا وشمالا
 (عن انكشاف العورات) بالتحالة (بانعطاف) أو التواء (في أطراف الازار فيقع البصر على العورة من
 حيث لا يدري) وحيث لا يقصد (ولا جله عيب ابن عمر رضي الله عنه على عينية) بصعوبة خوفهم الوقوع
 في مثل هذا المحذور (و) السادس (يغسل جناحيه عند الدخول) أي كتفيه (و) السابع (لا يجعل
 بدخول البيت الحار) وهو المعروف ببيت الخوض (حتى يعرق في) البيت (الاول) والمراد منه ان
 يكون الدخول فيه بالترتيب فاذا تزع لباسه في المسلخ يدخل في البيت الاول ويمكث قليلا ثم يدخل الموضع
 المشترك فيجاس فيه حتى يعرق ثم يدخل البيت الحار وفي الشفاء والمعتدل البدن اذا دخل الحمام فليقعد
 في كل بيت ساعة ثم يصبر حتى يندى بدنه ويكاد يعرق ويصب الماء على الكتفين وسائر الاعضاء ثم يتغمر
 ويتلك برفق ولا يدخل البيت الحار الا بتدرج فكيف الخروج منه فان البدن حينئذ متسخن متخلل
 قابل للتأثير بسرعة (و) الثامن (ان لا يكثر صب الماء) على بدنه وأطرافه (بل يقتصر على قدر الحاجة)
 اليه وهو ممنوع طبيا وشرعا فأما طبيا فانه يرهل البدن وريحى الاطراف وأما شرعا فبعد ان تقول انه من
 الاسراف (فانه) القدر (المأذون فيه بقرينة الحال والزيادة عليه لوعله الجاهل لكرهه) ولو كانت الآية
 مقدمة (لا سيما الماء الحار) أي المسخن (فله مؤنة) وكلفة الوفيد (وفيه تعب) ظاهر (و) التاسع
 (ان يتذكر حر النار بحرارة الحمام) ولذع مسه وغشيان ظلمته (ويقدّر نفسه محبوسا في البيت الحار ساعة
 ويقيسه الى جهنم) ولو كان بين النار بين شتان (فانه) أي الحمام (أشبه بيت جهنم النار من تحت)
 الاطباق (والظلام من فوق) وهكذا حال جهنم (نعوذ بالله من ذلك) وليذكر بقله صبره على الحمام عظيم
 كربة حبسه في جهنم وانه لو أقام في الحمام فضل ساعة لضعفت روحه ويخرج خفوتا فيكون له في الحمام
 موعظة وعبرة وهذا الذي ذكره المصنف بالنسبة الى حمامات بلاد الروم والشام والعجم فانهم يحملون
 الحمامات على سراديب يوقدون تحتها فلا يستطيع الانسان ان يقعد الا على لوح خشب ولا يكاد ان يمشي
 الا على خشب لشدة حرارة الارض وأما حمامات الديار المصرية فعلى خلاف ذلك فانهم يوقدون تحت
 القدور التي فيها المياه فقط ويسخن الموضع لشدة حرارة الماء ومما يتذكر الانسان اذا دخل الحمام عند
 تجريده عن الثياب ثم تمدده بين يدي الدلائل وتغميره في الاعضاء بالدلك بمدده بين يدي المغسل وتجريده
 الثياب عنه (بل العاقل) الكامل (لا يغفل عن ذكر) أمور (الآخرة في لحظة) من اللحظات (فانها)
 أي الآخرة (مصيره) أي مرجعه (ومستقره فيكون له في كل ما يراه) بعينه (من ماء أو نار أو غيرهما)

كيجري عن الثياب وتعددين يدي الدلائل (عبرة) يعتبر بها (وموعظة) يتعظ بها (فان المرء ينظر) الشيء (بحسب همته) واستعداده الذي جبل عليه (فاذا) فرض انه (دخل برار) من يبيع أنواع البر (ونجار) من يتعاني نجار الخشب وتسويته (وبناء) من يتعاطى بناء الدور والمنازل (وحائك) من يحول الثياب ونسجها وكذا نقاش (دارا معمورة) منقوشة (مفروشة) بأنواع النقوش في الحيطان والسقوف وأنواع الفرش الفاخرة (فاذا تفقدتهم) وتطلبت باطن أحوالهم (رأيت البرار ينظر الى الفرش يتأمل قيمتها) وان طاقه من هذه تسوى كذا ومن هذه تسوى كذا (والحائك ينظر الى الثياب ويتأمل نسجها والنجار ينظر الى السقف يتأمل كيفية تركيبها والبناء ينظر الى الحيطان يتأمل كيفية احكامها واستقامتها) فذلك سالك طريق الآخرة لا يرى من الاشياء شيئا الا ويكون له موعظة وذكري للآخرة بل لا ينظر الى شيء الا ويفتح الله عز وجل له طريق عبرة فان نظر الى سواد تذكر ظلمة اللحد وان نظر الى حية تذكر أفاعي جهنم وان انظر الى صورة قبيحة شنيعة تذكر منكرا ونكبرا والزبانية وان سمع صوتا هائلا تذكر نفخة الصور وان رأى شأنا حسنا تذكر نعيم الجنة وان سمع كلمة رد أو قبول في سوق أو دارتدكر ما ينكشف من آخر أمره بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدر ان يكون هذا هو الغالب على قلب العاقل اذا لا يصرفه عنه الاهمات الدنيا فاذا نسب مدة المقام في الدنيا أي مدة اقامته فيها ولو على أطول عمر رجل (الى مدة المقام في الآخرة) اما في النعيم واما في الجحيم (استحقرها) أي مهمات الدنيا (ان لم يكن من أغفل قلبه) وفي نسخة من أفعل على قلبه (وأعيت بصيرته) فان من كان بهذا الوصف فلا ينظر الا لأمواله الدنيا وليس له حظ في أمور الآخرة فاذا سمع شيئا منها استدعها وأشار الى العاشر من السن بقوله (ومن السفن ان لا يسلم) على أحد (عند الدخول) في البيت الاول منه (وان سلم عليه لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان أجاب غير) ومقتضاه انه لو أجاب بلفظ غير السلام جاز ذلك لانه محل تكشف فيه العورات وترتفع فيه الاصوات فلا يناسب ذكر اسم الله تعظيما وفي القوت ورويانا رجلا سلم على الحسن رضي الله عنه في الحمام فقال ليس في الحمام سلام ولا تسليم (وان أحب قال) في الجواب (عافاك الله) أي تحميتك الذنوب والاسقام وقد صارت هذه الكلمة معروفة في خطاب من يخرج من الخلاء أو يقول عوفيت وشطيت أو نعيمكم أو ما أشبه ذلك (ولا بأس بان يضاف الداخل) أي يأخذه استئناس الكلام (ويقول عافاك الله) وأدام سلامتكم (لا ابتداء

بحسب همته فاذا دخل برار ونجار وبناء وحائك دارا معمورة مفروشة فاذا تفقدتهم رأيت البرار ينظر الى الفرش يتأمل قيمتها والحائك ينظر الى الثياب يتأمل نسجها والنجار ينظر الى السقف يتأمل كيفية تركيبها والبناء ينظر الى الحيطان يتأمل كيفية احكامها واستقامتها فذلك سالك طريق الآخرة لا يرى من الاشياء شيئا الا ويكون له موعظة وذكري للآخرة بل لا ينظر الى شيء الا ويفتح الله عز وجل له طريق عبرة فان نظر الى سواد تذكر ظلمة اللحد وان نظر الى حية تذكر أفاعي جهنم وان انظر الى صورة قبيحة شنيعة تذكر منكرا ونكبرا والزبانية وان سمع صوتا هائلا تذكر نفخة الصور وان رأى شأنا حسنا تذكر نعيم الجنة وان سمع كلمة رد أو قبول في سوق أو دارتدكر ما ينكشف من آخر أمره بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدر ان يكون هذا هو الغالب على قلب العاقل اذا لا يصرفه عنه الاهمات الدنيا فاذا نسب مدة المقام في الدنيا أي مدة اقامته فيها ولو على أطول عمر رجل (الى مدة المقام في الآخرة) اما في النعيم واما في الجحيم (استحقرها) أي مهمات الدنيا (ان لم يكن من أغفل قلبه) وفي نسخة من أفعل على قلبه (وأعيت بصيرته) فان من كان بهذا الوصف فلا ينظر الا لأمواله الدنيا وليس له حظ في أمور الآخرة فاذا سمع شيئا منها استدعها وأشار الى العاشر من السن بقوله (ومن السفن ان لا يسلم) على أحد (عند الدخول) في البيت الاول منه (وان سلم عليه لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان أجاب غير) ومقتضاه انه لو أجاب بلفظ غير السلام جاز ذلك لانه محل تكشف فيه العورات وترتفع فيه الاصوات فلا يناسب ذكر اسم الله تعظيما وفي القوت ورويانا رجلا سلم على الحسن رضي الله عنه في الحمام فقال ليس في الحمام سلام ولا تسليم (وان أحب قال) في الجواب (عافاك الله) أي تحميتك الذنوب والاسقام وقد صارت هذه الكلمة معروفة في خطاب من يخرج من الخلاء أو يقول عوفيت وشطيت أو نعيمكم أو ما أشبه ذلك (ولا بأس بان يضاف الداخل) أي يأخذه استئناس الكلام (ويقول عافاك الله) وأدام سلامتكم (لا ابتداء

الكلام) بدل السلام (ثم من الآداب) لا يكثر الكلام في الحمام) فانه مما يسقط المروءة ويقل الهيبة
(ولا يقرأ القرآن) فيه تنزيهاً له عن القراءة في محل الاقدار والتجاسات (الاسرا) فانه لا بأس به فهو
كأنه كراخي و (لا بأس باظهار الاستعانة) بالله (من الشيعيان) عند توجهه الى باب الخلوة وعند
الانتقالات (ويكره دخول الحمام بين العشاءين) أي المغرب والعشاء (و) كذلك (قريباً من الغروب)
الاعذر (فان ذلك وقت انتشار الشياطين) كما ورد في حديث (و) من جملة مهماته الغمز والدلك فقد
قالوا من دخل الحمام ولم يكبس أو لم يكبس فقد جاب الضرر الى نفسه فالاولى التدليك * والثانية الغمز
والجمع بينهما حسن و (لا بأس ان) يدلك بنفسه وان (يدلكه غيره) وهو الانسب (فقد نقل ذلك)
صاحب القوت قال حدثني بعض اخواني عن بعض العلماء انه دخل معه الحمام قال فاردت أن أدلكه فامتنع
ثم دخلت معه بعد ذلك ففعلت أدلكه فلم يمتنع فقلت له قد كنت امتنعت أدلك مرة فقال لم أكن أعلم فيه
أثم وجدته بعد ذلك اضيغ الراسي انزل جلدك في الحمام فرأى على نفسه مكتوباً بالله بعرق في
جسده فقال ما تنظر اماما كتبه انسان وفي ذلك أيضاً أثر عن (يوسف بن اسباط) رجه الله من
رجال الرسالة قيل انه (أوصى) قبل وفاته (بأن يغسله انسان) ذكره (لم يكن من أصحابه ولا كان
معروفاً بفضل وقال لما) سئل عن ذلك معتذراً لهم (انه قد كان ذلك في الحمام مرة ولم أكاثمه على ذلك
وأنا أعلم انه يحب ان يغسلني فاردت ان أكاثمه بما يفرح به وانه ليفرح بذلك) لم أعلم من حسن اعتقاده
فيه (ويدل على جوارحه) أي التدليك وكذا التغمير للظهر والجسد (ماروى بعض الصحابة ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم نزل منزلاً في بعض أسفاره فنام على بطنه) وعبارة القوت فقدر ويناعن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه نزل منزلاً في بعض أسفاره قال بعض أصحابه فذهبنا نتخلل النخل أو الشجر وأذرسول الله
صلى الله عليه وسلم نائم على بطنه (وعبد اسود يغمزه ظهره فقلت ما هذا يا رسول الله فقال أمان الناقة
تقحمت بي) قال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط من حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه بسند
ضعيف اهـ ووجه الاحتجاج به انه اذا جاز الغمز في غير الحمام لحاجة داعية في الحمام أولى لقيام الداعي فيه
ومعنى تقحمت بي رمت بي والمراد بالعبد الاسود أحد عبيده صلى الله عليه وسلم وهو مهمهم وكذلك السفر مهمهم
وأما بعض الصحابة فالمراد به عمر كدليل سياق الطبراني * (تنبيه) * قال ابن الحاج في المدخل قد أجاز علماؤنا
دخول الحمام لكن بشروط وهي أن لا يدخل احد من الرجال والنساء الا للتدوى الثاني أن يتعمد أوقات
الخلوة وقلة الناس الثالث أن يستعوره بازاء صديق الرابع أن يطرح بصره الى الارض أو يستقبل
الحائط لئلا يقع بصره على محظور الخامس أن يغير ما رأى من منكر يرفق بقول استترسرك الله السادس
ان ذلك لا يمكنه من عورته من سرته الى ركبته الامرأة أو جاريته السابع أن يدخله باجرة معلومة
الثامن أن يصب الماء على قدر الحاجة التاسع ان لم يقدر على دخوله وحده اتفق مع قوم يحفظون أديانهم
على كراهة في ذلك اهـ (ثم مهمهم ما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة) حيث أذهب عنه
البرد والصنعة وأعقب الحرارة لجسده (فقد قيل الماء الحار) أي المسخن (في الشتاء من) جملة (النعم
الذي يسأل عنه) أشار به الى تفسير قوله تعالى ولتسألن يومئذ عن النعيم والمشهور في التفسير مطلق
النعمة والنعيم حتى الظل البارد في الصيف والشمس الباردة من النعيم وقيس عليه الماء الحار في الشتاء
فانه محبوب طبعاً قال القاضي في تفسير الآية هو سؤال عن القيام بحق شكره وقال النووي الذي نعتقه
انه هنا سؤال عن تعدد النعم واعلام بالامتنان بها واظهار لكرمه بأسبغها لا سؤال توبيخ وتقريع
ومحاسبة (وقال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ماء الحمام من النعيم الذي أحسنه) أي ابتدعه وفيه إشارة
انه لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا كان معروفاً اذ كان أوّل من اتخذ الجن لسيدنا سليمان عليه
السلام كل (هذا) الذي ذكرناه (من جهة الشرع أمان جهة الطب فقد) قالوا الحمام محل فضول

الكلام ثم لا يكثر الكلام
في الحمام ولا يقرأ القرآن
الاسرا ولا بأس باظهار
الاستعانة من الشيطان
ويكره دخول الحمام بين
العشاءين وقريباً من
الغروب فان ذلك وقت
انتشار الشياطين ولا بأس
بأن يدلكه غيره فقد نقل
ذلك عن يوسف بن اسباط
أوصى بأن يغسله انسان لم
يكن من أصحابه وقال انه
دلكني في الحمام مرة فاردت
ان أكاثمه بما يفرح به
وانه ليفرح بذلك ويدل على
جوارحه ما روى بعض الصحابة
أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم نزل منزلاً في بعض
أسفاره فنام على بطنه
وعبد اسود يغمز ظهره
فقلت ما هذا يا رسول الله
فقال ان الناقة تقحمت بي
ثم مهمهم ما فرغ من الحمام شكر
الله عز وجل على هذه
النعمة فقد قيل الماء الحار
في الشتاء من النعيم الذي
يسئل عنه وقال ابن عمر
رضي الله عنهما ماء الحمام من
النعم الذي أحسنه هذا
من جهة الشرع أمان
جهة الطب فقد

البدن وينقي الجلد ويزيل الاعياء ويحبس الاسهال ويفتح المسام ويحلل الرياح ويذهب الجرب والحكة
والبثور والدمامل والوسخ فيطيب النفس بذلك وينشرح قنطاف الى اللذة الجسدانية اللذة النفسانية
ويعدل حدة الاخلط ويسكن الازجاع وينفع من حمى يوم وحمى دق وحمى ربيع ومو اطبته بعد نضج
خلطهما ويزيل السهر ويحلل وينضج وخير الحمام ما قدم بناؤه وعذب ماؤه واتسع فناؤه والبيت
الاول منه برطب والثاني مسخن مرطب والثالث مسخن مجفف (وقيل الحمام بعد النورة امان من
الجذام) المرض المشهور هكذا في نسخ الكتاب ونص القوت والحناء بعد النورة يقال انه امان من الجذام
قتل ذلك (وقيل النورة في كل شهر مرة) واحدة (تطفي الحرارة وتنقي اللون وتزيد في الجماع) هكذا
نقله صاحب القوت عن بعض اطباء العرب والنورة بالضم حجر الكلس ثم غلبت على الاخلط تضاف مع
الكلس من زرنيج وغيره ويستعمل لازالة الشعر وتنور اطلي بالنورة وقالوا الرجل اذا استعمل النورة
فليجمع ثالث يوم حتى تعود قوته والمرأة ليومها وينبغي ان يطلى بعد النورة بشئ من الخزامى معجوناً بماء
ورد فانه يذهب بجرارتهما وصنهما (وقيل بولة في الحمام قائماً في الشتاء أنفع من شربة دواء) البول قائماً
مطابقاً أنفع منه فاعداً اذا كان في الحمام بعد ان حبسه قليلاً فهو أنفع من كل دواء سواء كان في الصيف
أو في الشتاء وفي الشتاء أباح ولذا قيده المصنف به ويشترط في البائل قائماً أن لا يكشف عورته للناس وأن
لا يبول الا اذا تندى جسده وأن يقصده بحلله مجوراً وأن يحذر من الرشاش على جسده (وقيل نومة في
الصيف) على ما قدم معتدلة في وقت الظهيرة (بعد الحمام) لمن هو خارج المزاج معتدل اللحم (تعديل شربة
دواء) ويشترط أن يتدثر في ثيابه عند النوم ثم يدخل الحمام ثانياً ويصب على بدنه ماء فاتراً صلباً متواتراً
ويخرج سريعاً (وغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحمام امان من النقرس) المرض المشهور
ويشترط أن يكون الماء البارد معتدلاً ليس بشديد البرد ولا يكون صلباً عليه ما بغتة (ويكره صب الماء
البارد على الرأس عند الخروج) فانه يحدث أمراضاً عمرة البرء كالصداع الشديد والبرسام (وكذا
شربه) أي الماء البارد عند الخروج مضر أيضاً * (تنبيه) * لا يدخل الحمام من به ورم باطن أو ورم ظاهر
ولامن به تفرق الاتصال أو حمى غضة أو تخمة أو طول المكث فيسهل يوجب الغنى والحققان والكرب
ويضعف الباه وشهوة الطعام والحمام عقيب الغذاء يسمن وعلى البطنة يولد القواجم وعلى الخلاء يهزل
وقليل الرياضة ينبغي له أن يستكثر من الحمام العرق ويباس المزاج يستعمل الماء أكثر من الهواء قال
الرئيس وينبغي أن يسخن الحمام بأغصان السمسم أو القطن أو العدن ويحترق تسخينه بكساحة الطربق
والروث والزبل والحمام الحار جداً يسيل الاخلط الجامدة الى اعماق البدن فيحدث سداً أو واما ويسيل
الرطوبة الى التجاويف فيحدث عنه صرع أو سكتة والحمام البارد يحرك المادة الى التفريق حركة ناقصة
فحدث من ذلك آفات وربما حدث منه الجرب والحكة والزكام والنزلة والمغص ويتداول بأن
يهبأ ماء سخن معتدل ويصب على الرأس والبدن قبل الخروج بساعة ويدام التدليك والتمريخ والغمر
ثم لما يخرج يصب الماء الحار على الرأس وحده ثم يتعمم بعمامة معتدلة ويتدثر وينام والاغتسال بالماء
البارد يقوى البدن وينشطه ويجمع القوى ويقويها ويجود الهضم ويقوى الشهوة ويحسن اللون وانما
يستعمل وقت الظهيرة في أيام الصيف لمن هو خارج المزاج معتدل اللحم ويمنع منه الصبي لعدم استحكام أعضائه
بعد (هذا حكم الرجال) في دخولهم الحمام (وأما النساء) فلا ينبغي دخولهن فيه لما اشتمل عليه من المفسد
الدينية والعوائد الردية لانهم اختلفوا في المرأة مع المرأة هل حكمها حكم الرجل أو حكم الرجل
مع الاجنبية أو حكم الرجل مع ذوات محارمه وهن قد تركن ذلك كله وخرجن عن اجماع الامة
يدخولهن بأديان العورات وان قدروا ان امرأته منهن سترون من سرتها الى كبتها هبر ذلك عليها وسمعن من
الكلام ما لا ينبغي حتى تزيل السترة عنها ثم ينضاف الى ذلك محرم آخر وهو ان اليهودية والنصرانية لا يجوز

قبل الحمام بعد النورة امان
من الجذام وقبل النورة
في كل شهر مرة تصفى المرة
الصفر اعوتقى اللون وتزيد
في الجماع وقبل بولة في الحمام
قائماً في الشتاء أنفع من
شربة دواء وقبل نومة في
الصيف بعد الحمام تعديل
شربة دواء وغسل القدمين
بماء بارد بعد الخروج من
الحمام امان من النقرس
ويكره صب الماء البارد
على الرأس عند الخروج
وكذا شربه هذا حكم الرجال
وأما النساء

لها أن ترى بدن الحرة المسلمة وهن يجتمعن في الحمام مسلمات ويهوديات ونصرانيات فيكشف بعضهن على عورة بعضهن (فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يحل للرجل أن يدخل حليته الحمام وفي البيت مستحرم) أي لا يحل أن يأذن الرجل زوجته في دخول الحمام والحال أن في البيت موضع استحمام وهذا ما يترتب على دخولها من المفاسد الدينية التي تقدم ذكر بعضها وبعضها لم يذكرها إذا أرادت الحمام استحجمت معها أنفريتها وأنفس حليتها فافتباسه حين فراغها من الغسل في الحمام حتى يراها غير هاتفة بذلك المفارقة والمباهاة وربما يكون ذلك سببا للفراق عن زوجها والأقامة على شئنا أن بينهما طول المدة هذا حال الغلبين وهو نقض التوابع والالفة والسكون المطالبة في الشرع فإن قال قائل الغسل في البيت يصعب عليها فالجواب لو أنفق في خلوة يعملها في البيت من بعض ما يعطى في الصداق لانسدت هذه التهمة فلو قال أيضا الغسل في البيت لا يكون كالحمام سيما في أيام البرد فالجواب أن أيام البرد يمكن المرأة أن تستغني فيها عن الغسل بالسدر وما شاكله إذا نأى أيام البرد لا يجتمع فيها الوسخ ولا الغبار كثير فإذا فرغت أيام البرد كان الغسل في البيت المهيأ له لا مشقة فيه ويكفيها في تلك المدة أنها تغتسل من الحيض كما تغتسل من الجنابة ولكن يجب على الزوج أن يعلمها سرعة الغسل وذلك من السنة الماضية وانما إذا اغتسلت في البيت تغطي رأسها لتكشفه الا وقت الغسل وخلت شعر رأسها وأفاضت الماء عليه ثم نشفت في الوقت وغطته ثم بعد ذلك تغسل سائر بدننها خيفة أن يصيبها في رأسها ألم اذا هي كشفت حتى تفرغ غسل بدننها والحديث المذكور أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي والحاكم وصححه من حديث جابر بلفظ من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بئزر ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حليته الحمام قاله العراقي قلت اسناد النسائي جيد واسناد الترمذي ضعيف لضعف رواه يث بن أبي سليم ورواه الحاكم وقال على شرط مسلم وأقره الذهبي ورواه أحمد وأبو داود من حديث ابن عمر واسناد أبي داود فيه انقطاع وعند أبي يعلى وابن حبان والطبراني في الكبير والحاكم والعقيلي في الضعفاء من حديث عبد الله بن يزيد الخطمي عن أبي أيوب ولفظه مثل الأول وفيه زيادة ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر من نسائه فليدخلن الحمام (والمشهور) على السنة الناس (حرام على الرجال دخول الحمام الا بئزر وحرام على المرأة دخول الحمام الانفساء أو مريضة) أما الجملة الأولى منه فعنها في الحديث الذي تقدم والجملة الثانية معنها عند الحاكم في الأدب من حديث عائشة دخل عليها نسوة فقالت من أنتن قلن من حص فقالت صواب الحمامات قلن نعم قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحمام حرام على نساء أمي وقال صحيح الاسناد وأقره الذهبي ولا يداود وابن ماجه من حديث عبد الله بن عمر فلا يدخلها الرجل الا بالازر ومنعوا النساء المريضة أو نفساء (ودخلت عائشة رضي الله عنها حماما من سقم بها) أو رده صاحب القوت وقدرى البهقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي شبيب عن عطاء عن عائشة رضي الله عنها قالت ما يسر عائشة أن لها مثل أحد ذهباً وانما دخلت الحمام (فان دخلت المرأة لضرورة) كحيض أو نفاس أو سقم ولم يكن في البيت مستحرم (فلا تدخل الا بئزر سابغ) من رأسها الى منتهى ساقها بشرط أن تختلي في موضع خاص منه ولا يدخل عليها أحد من النساء الأجانب (ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه) التحريمي أو التسنهسي فيكون كفاعل المكروه * (النوع الثاني مما يحدث في البدن من الاجزاء وهي غمانية) *

(الاول شعر الرأس) ولم يثبت أنه صلى الله عليه وسلم حلقه الا في نسك وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من التابعين بل كان تخلية شعرا أهل الاسلام وكان الحلق سيما الخوارج وقد ورد في حديث في وصف الخوارج سيماهم التحالق أي حلق شعر الرأس ولما أتى صبيغ الى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه وكان يسأل عن المتشابهين فلما رآه قال أنت صبيغ وعلا عليه بالرة وقال كشفوا عن رأسه فوجد فيه شعرا فقال لولا شعرا أسكن لذاعت بل حيث ظن أنه من الخوارج فلما رأى شعر رأسه تركه وأمر أهل البصرة

فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يحل للرجل أن يدخل حليته الحمام وفي البيت مستحرم والمشهور أنه حرام على الرجال دخول الحمام الا بئزر وحرام على المرأة دخول الحمام الانفساء أو مريضة ودخلت عائشة رضي الله عنها حماما من سقم بها فان دخلت لضرورة فلا تدخل الا بئزر سابغ ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه

* (النوع الثاني فيما يحدث في البدن من الاجزاء وهي غمانية) * (الاول شعر الرأس)

أن لا يخاطبوه وقد تقدمت قصته في كتاب العلم ثم جاء زمان وفتحت بلاد العجم فصاروا يحلقونه ونسبت السنة
حتى صار توفير شعر الرأس شعار العلويين والأتزان والمتصوفة وصار الخلق سنة متبوعة (و) جله القول
فيه أنه (لأبأس) الآت (بحاقه لمن أراد التنظيف) وهذا على رضى الله عنه لما سمع النبي صلى الله عليه وسلم
يقول تحت كل شعرة جنبانية كان يقول ومن ثم عادت رأسي فكان يحلقه ويقصه قصد التنظيف وربما
استدل بعض الصوفية في حلق رأس المريذا إذا تاب بما رواه أحمد وأبو داود من حديث كليب الجرمي رفعه
القي عنك شعر الكفر واختن واللقاء طرح الشيء وهو شامل لشعر الرأس وغيره وذكر صاحب الملاح أنه
بدعة (ولأبأس بتركه) موفرا (لمن يدهنه ويرجله) أي يسرحه ويتعاهد بخدمته (الأذا تركه قزعاً أي)
حلق بعضه وترك بعضه (قطعا) منفرقة وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القزع وقزع رأسه
تقريعا لحاقه كذلك (وهو دأب) أي عادة (أهل الشطارة) وهم أهل الأثوم والخبث (أو أرسل الذوائب)
أي الخصل من شعر الرأس تتدلى على اليمين والشمال (على هيئة أهل الشرف) العلويين (حيث صار ذلك
شعاراً لهم) يعرفون به حتى إن بعضهم لقب بكيسودراز بهذا المعنى وهو كبره (فانه إذا لم يكن شريفاً
كان تاييساً) وهو مثل العلامة الخضراء حيث صارت شعار الفاطميين فإذا استعملها غيرهم كان تلبيساً
فلاجل هذا صار متروكاً ولم يوقت المصنف حلق الرأس ليكون له مرد والظاهر أنه يقاس على غيره في الحاجة إليه
وطوله فإن احتاج في كل أربعين يوماً مرة وهذا هو المألوف عند أهل البادية الآن وفي كل جمعة مرة
كما هو المألوف في الأمصار وكره تعيينه في يوم السبت خاصة (الثاني شعر الشارب) وهو ما سأل على الشفة العليا
(وقد قال صلى الله عليه وسلم قصوا الشوارب) داعوا إلى وهي رواية أحمد في مسنده من حديث أبي
هريرة (وفي لفظ آخر جزوا الشوارب) وهي رواية مسلم من حديثه (وفي لفظ آخر حفوا الشوارب) داعوا
إلى (وفي لفظ آخر حلقوا الشوارب) وهو ما سأل على الشفة السفلى (الثاني شعر الشارب) وهو ما سأل على الشفة العليا
أحفوا وحففت المرأة وجهها حفازيته بأخذ شعره وفسره المصنف بقوله (أي أجعلوها حفاف الشفة أي
حولها) وحفاف جمع حاف (وحفاف الشيء حوله) من حفف القوم بالبيت أطافوا به فهم حافون وعبرة
القوت أي أجعلوها حفاف الشفة أي حولها لأن حفاف الشيء حوله (ومنه) قوله تعالى (وترى الملائكة
حافين من حول لعرش) أي مطيعين به (وفي لفظ آخر أحفوا) الشوارب من الثلاثي المزبد وهي رواية
الشيخين من حديث ابن عمر يقال أحفى شاربه إذا بالغ في قصه (وهذا يشتر بالاستئصال) واليه ذهب ابن
عمر وبعض التابعين وهو قول الكوفيين وأكثروا الصوفية حتى قال بعضهم من أحفى شاربه نظر الله إليه
واستدلوا بما تقدم من قوله أحفوا جزوا رواية البخاري أيضاً ثم كوا الشوارب (وقوله حفوا) الشوارب
(يدل على ما دون ذلك) وهو المختار في صفة قصه أن يقص منه حتى يبدو طرف الشفة وهو جرمها ولا يحففه من
أصله وهو قول مالك والشافعي وكان مالك يرى حلقه مثله ويأمر بأدب فاعله وكان يكره أن يأخذ من أعلاه
(قال الله عز وجل إن بسألكموها فيحلفنكم أن لا شئ عليكم) من أحفاه في المسئلة بمعنى الح
والحفف واستقصى (وأما الخلق فلم يرد) وتقدم أن مالكاً كان يراه مثله ويأمر بأدب فاعله قلت ومن جهة
الورود فقد ورد في الخبر رواه النسائي من حديث أبي هريرة خمس من الفطرة فذكر حلق الشارب فقول
المصنف لم يرد فيه نظر لأنه يحمل على الأحفاه القريب من الخلق للالتضاد والاباء واليه أشار المصنف
بقوله (والأحفاه القريب من الخلق) وهو المعبر عنه بالاستئصال فقد (نقل) ذلك (عن) جماعة من
(الصحابية) رضوان الله عليهم منهم ابن عمر فإنه كان يرى استحباب استئصاله (نظر بعض التابعين رجلاً
أحفى شاربه فقال ذلك كرتي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) فقال هكذا كانوا يحفون شواربهم فقال
نعم كذا في القوت وهو دليل قوي للكوفيين وقد أجمعوا على استحباب القص وحالفهم الظاهرية فقالوا
بوجوبه وتقدم المختار في صفة قصه والقائلون به جاورا رواية أعفوا وأنهم كوا جزوا على القص وبعضهم

ولأبأس بحلقه لمن أراد
التنظيف ولأبأس بتركه
لمن يدهنه ويرجله إلا إذا
تركه قزعاً أي قطعاً وهو
دأب أهل الشطارة أو أرسل
الذوائب على هيئة أهل
الشرف حيث صار ذلك
شعاراً لهم فانه إذا لم يكن
شريفاً كان ذلك تلبيساً
بالتالي شعر الشارب وقد
قال صلى الله عليه وسلم قصوا
الشارب وفي لفظ آخر جزوا
الشوارب وفي لفظ آخر
أحفوا الشوارب واعفوا
إلى أي أجعلوها حفاف
الشفة أي حولها وحفاف
الشيء حوله ومنه وتري
الملائكة حافين من حول
العرش وفي لفظ آخر أحفوا
وهذا يشتر بالاستئصال
وقوله حفوا يدل على ما دون
ذلك قال الله عز وجل إن
بسألكموها فيحلفنكم أن لا
شئ عليكم وأما
الخلق فلم يرد والأحفاه
القريب من الخلق نقل عن
الصحابية نظر بعض التابعين
الرجل أحفى شاربه فقال
ذكرتني أصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم

حل على احفاء ما طال على الشفة ين ويدل على ان المراد التقصير لا الاستئصال رواية النسائي من حديث أبي
 هريرة خمس من الفطرة فذكر وقته غير الشارب لكن يعكس عليه رواية وحلق الشارب وأشار المصنف
 الى دليل التقصير بقوله (وقال المغيرة بن شعبه) الثقي الصحابي شهد الحديبية وولي الكوفة مرات
 ورواه ودهائه يضرب المثل روى عنه بنوه وعروة والشعبي وزيايد بن علاقة مات سنة خمسين من الهجرة
 (نظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد طال) وفي القوت وقد عفا (شاربي فقال تعال فقصة لي على
 السوال) رواه أبو داود والنسائي والترمذي في الشمائل واسناده صحيح ووجه الاستدلال به انه لو كان
 المراد استئصاله لما وضع السوال حتى يقطع ما زاد عليه وقال العراقي في مرقع التقریب وذهب بعض
 العلماء الى انه مخير بين الامرين حكاه القاضي عياض ثم اختلفوا في كيفية قص الشارب هل يقص طرفاه
 أيضا وهما المسيبان بالسبالين أم يترك كما يفعله كثير من الناس وقد أشار الى ذلك المصنف بقوله (ولا
 بأس بترك سباليه وهما طرفا الشارب) بن يمين وعن شمال (فعل ذلك عمر) بن الخطاب رضي الله عنه
 (وغيره) من الصحابة والتابعين منهم الحسن بن سالم كافي القوت (لان ذلك لا يستمر الفم) لبعدهما عنه
 (ولا يبق فيه غمر الطعام) أي زفره (اذ لا يصل اليه) وقت الاكل وفهم من ذلك أن سبب قص الشوارب
 هاتان العلقتان وروى أبو داود من رواية أبي الزبير عن جابر قال كان في السبال الاثني عشر أو عجرة وكره
 بعضهم بقاء السبال لمافي من التشبه بالاعاجيل المجوس وأهل الكتاب قال العراقي في شرح التقریب
 وهذا أولى بالصواب لما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن عمر قال ذكر لرسول الله صلى الله عليه
 وسلم المجوس فقال انهم يوفرون سبالهم ويخلقون لحاهم نخالههم فكان ابن عمر يحجز سباله كما يحجز
 الشاة والبغير (وقوله صلى الله عليه وسلم) في الحديث الذي تقدم ذكره وهو قصوا الشوارب (واعفوا
 اللحي) أي (كثروها) يجوز استعماله ثلاثا واربعا قال السرقسطي يقال عفوت الشعر أعفوه عفا
 وعفيت وأعفيت اذا تركته حتى يكثر ويطول (وفي الخبر أن اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم
 نخالههم) رواه أحمد في مسنده في أثناء حديث لابي أمامة فقالنا يا رسول الله فان أهل الكتاب يقصون
 عثانينهم ويوفرون سبالهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم قصوا سبالكم ووفروا عثانينكم وظلوا أهل
 الكتاب والعثانين جمع عثنون وهي اللحية قال العراقي والمشهور أن هذا من فعل المجوس لما تقدم
 من حديث ابن عمر عند ابن حبان قريبا (وكره بعض العلماء الخلق) أي خلق السبال (ورأه بدعة)
 ومثله * (تنبيهات) * الاول يستحب الابتداء بقص الجهة اليمنى من الشارب كما صرح به الاصحاب
 الحديث عائشة المتفق عليه كان يعجمه التيمن في تطهيره وترجله وتنعله وفي شأنه كاه الثاني يجوز في قص
 الشارب أن يباشر ذلك بنفسه وان يفصله غيره لحديث المغيرة بن شعبه المتقدم عند أبي داود اذ لا هلك
 حرمه في ذلك ولا نقص مرؤة الثالث قال صاحب القوت وقد روي في حديث قص الشوارب ألفاظا
 أخر منها خذوا الشوارب وورد انه صلى الله عليه وسلم كان يأخذ شاربها ومنها طروا الشوارب طرا
 والطر أن يؤخذ من فوق الشارب ومن تحته حتى يستدق قال وهي لفظة غريبة (الثالث شعر الابط)
 بكسر فسكون ما تحت الجناح يذكر ويؤنث والجمع أباط كعمل وأجال وزعم بعض المتأخرين أن كسر
 الباء لغة وهو غير ثابت وقرأ بعض العلماء على بعض المحدثين الابط بكسرتين فقال له في الجواب لا تحرك
 الابط فيقع صناعه (ويستحب تنفقه) لمن تعود عليه (في كل أربعين يوما مرة) واحدة وقد تقدم حديث
 أنس عند مسلم وقت لنا في قص الشارب وحلق العانة وتنف الابط أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة
 وهكذا أخرجه ابن ماجه (وذلك سهل على من تعود تنفقه في الابتداء) فاستمر على ذلك (فأما من تعود
 الخلق فيكفيه الخلق) والحاصل أن سنته تحصل بأي وجه كان من الخلق والقص والنورة (اذ في التنف
 تعذيب وابلان والمقصود النظافة وأن لا يجتمع في خلها أوسخ ويحصل ذلك بالخلق) وغيره وحكى عن

وقال المغيرة بن شعبه
 نظر الى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وقد طال
 شاربي فقال تعال فقصة
 لي على سوال ولا بأس بترك
 سباليه وهما طرفا الشارب
 فعل ذلك عمر وغيره لان
 ذلك لا يستمر الفم ولا يبق
 فيه غمر الطعام اذ لا يصل
 اليه وقوله صلى الله عليه
 وسلم اعفوا اللحي أي كثروها
 وفي الخبر ان اليهود يعفون
 شواربهم ويقصون لحاهم
 نخالههم وكره بعض
 العلماء الخلق ورأه
 بدعة الثالث شعر الابط
 ويستحب تنفقه في كل
 أربعين يوما مرة وذلك
 سهل على من تعود تنفقه
 في الابتداء فاما من تعود
 الخلق فيكفيه الخلق اذ في
 التنف تعذيب وابلان
 والمقصود النظافة وان
 لا يجتمع في خلها
 ويحصل ذلك بالخلق

نوس بن عبد الأعلى قال دخلت على الشافعي رحمه الله تعالى وعنده المز من يحلق ابطة فقال الشافعي علمت
 أن السنة التنف ولكن لا أقوى على الوجع ويستحب الابتداء بالابط الأيمن والحكمة في اختصاص
 الأبط بالتنف على وجه الأفضلية أن الأبط يحمل الرائحة الكريهة والتنف يضعف الشعر فتخفف الرائحة
 والخلق يكثف الشعر فتكثر منه الرائحة الكريهة * (مهمة) * ذكر بعض الشافعية أن النبي صلى الله
 عليه وسلم لم يكن له شعر تحت ابطة لحديث أنس المتفق عليه أنه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه في
 الاستسقاء حتى يرى بياض ابطينه قال العراقي في شرح التقريب ولا يلزم من ذكر أنس بياض ابطينه أن
 لا يكون له شعر فإن الشعر اذا تنف بقي المكان أبيض وان بقي فيه آثار الشعر ولذلك ورد في حديث
 عبد الله بن أكرم الخزاعي أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بايغاع من غرة فقال كنت أنظر إلى
 غرة ابطينه اذا سجد أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي وابن ماجه فذكر الهروي في الغريبين وابن
 الأثير في النهاية أن الغرة بياض ليس بالناصع ولكن كلون عفراء الأرض وهو وجهها وهذا يدل على
 أن آثار الشعر هو الذي جعل المكان أعفر والأفلاك خاليا من منابت الشعر جلة لم يكن أعفر نعم
 الذي نعتقد فيه صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن لابطة رائحة كريهة بل كان نظيفا طيب الرائحة صلى الله
 عليه وسلم (الرابع شعر العانة) وأزالته مستحب اجاءا واختلف الفقهاء في تفسير العانة التي يستحب
 حلقها فاشهور الذي عليه الجمهور أنها ما حول ذكر الرجل وفرج المرأة من الشعر وقال ابن سريج أنه
 الشعر الذي حول حلقة الدبر قال النووي فتحصل من مجموع هذا استحباب حلق جميع ما على القبل والدبر
 وحوليهما (ويستحب إزالة ذلك اما بالخلق) بالموسى وهو الذي في الحديث عند الجماعة عن أبي هريرة
 خمس من الفطرة فذكر فيهن الاستعداد وهو استعمال الحديد في حلق العانة وهو تلويح عن الخلق نعم
 التنف للمرأة أفضل (أو بالنورة) وهو أنقاف أو بالقص بالمقراض أو بالتنف وتحصل السنة بكل منها
 اذا المقصود حصول النظافة قال المناوي وحكمة حلق العانة التنظيف مما يكره عادة والغسل للزوجين
 وهو للمرأة أكدر (ولا ينبغي أن يتأخر عن أربعين يوما) لما تقدم من حديث أنس عند مسلم في التوقيت
 * (تنبيه) * اختلف المعويون في العانة فقال الأزهرى وجاعة منبت الشعر فوق قبل الرجل والشعر
 النابت عليها يقال له الأسب والشعرة وقال ابن فارس العانة الأسب وقال الجوهري هي شعر الركب وقال
 ابن الأعرابي وابن السكيت استعان واستخدم حلق عانته وعلى هذا فالعانة الشعر النابت في وفي حديث بنى
 قريظة من كان له عانة فاقنوه ظاهره دليل لهذا القول وصاحب القول الأول يقول الأصل من كان له
 شعرة خذف للعلم به والله أعلم * (قاعدة) * سوى النووي بين الأبط والعانة في أنه يتولى ذلك بنفسه
 ولا يخبر بين ذلك بين مباشرة غيره لذلك شافعية من هتك المروعة والحرمه بخلاف قص الشارب قال العراقي
 وهو مسلم فيما اذا أتى بالفضل من التنف في الأبط وأما اذا أتى بالخلق فلا بأس حينئذ لمباشرة غيره لازالته
 لعسر تمكنه من الخلق والله أعلم (الخامس الاطفار) جمع ظفر بضمين وهي أفصح اللغات وبها قرأ
 السبعة في قوله تعالى حرما كل ذي ظفر أو جمع ظفر بضم فسكون التخفيف وبها قرأ الحسن البصري
 وربما يجمع على أطفر مثل ركن وأركن أو جمع ظفر بالكسر وزان حل أو جمع ظفر بكسرتين للاتباع
 وقرئ بهم في الشاذ (وتقايها مستحب) وهو تقبيل من القلم وهو القطع ومنه تقليم الأشجار وهو قطع
 أطرافها (لشناعة صورتها اذا طالت) لأنها تشبه حينئذ بالحيوانات ولأنها اذا تركت بحالها تخدش
 وتشمس ونضر (ولما يجتمع فيها) أي تحتها (من الوسخ) وربما أجنب ولم يصلها الماء فلا يزال جنبها
 (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا باهريرة قم أطفارك فان الشيطان يقعد على ساطل منها) والمراد
 بالشيطان ابليس ويحتمل أن آل فيه للجنس قال العراقي وأخرج الخطيب في الجامع من حديث جابر
 باسناد ضعيف بلفظ قصوا أطافركم فان الشيطان يجري ما بين اللحم والظفر قلت ورواه ابن عساكر

* الرابع شعر العانة
 ويستحب إزالة ذلك اما
 بالخلق أو بالنورة ولا ينبغي
 أن تتأخر عن أربعين يوما
 * الخامس الاطفار وتقايها
 مستحب لشناعة صورتها
 اذا طالت ولما يجتمع فيها
 من الوسخ قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يا باهريرة
 قم أطفارك فان الشيطان
 يقعد على ساطل منها

ولو كان تحت الظفر وضع فلا يمنع ذلك صحة الوضوء لأنه لا يمنع وصول الماء ولأنه ينسأهل فيه الحاجة لاسمائه في الظفار

(٤١١)

الرجل وفي الاوساخ التي تجتمع على البراجم وظهور الارجل والايدي من العرب وأهل السواد وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرهم بالقلم وينكر عليهم ما يرى تحت أظفارهم من الاوساخ ولم يامرهم بأعادة الصلاة ولو أمر به لكان فيه فائدة أخرى وهو التغليظ والزجر عن ذلك ولم أرى الكتب خبراً مروياً في ترتيب قلم الاظفار ولكن سمعت انه صلى الله عليه وسلم بدأ بمسحته اليمنى وختم بابهامه اليمنى وابتدأ في اليسرى بالخنصر الى الابهام ولما تأملت في هذا خطر من المعنى ما يدل على ان الرواية فيه صحيحة إذ مثل هذا المعنى لا يتكشف ابتداء الابنور والنبوة وأما العالم ذوا البصيرة فغايته أن يستنبط من العقل بعد نقل الفعل اليه فالذي لاح لي فيه والعلم عند الله سبحانه أنه لابد من قلم أظفار اليد والرجل واليد أشرف من الرجل فيبدأ بها ثم اليمنى أشرف من اليسرى فيبدأ بها ثم على اليمنى خمسة أصابع والمسحاة أشرفها اذ هي المشيرة في كلتي الشهادة من جملة الاصابع ثم بعدها ينسأهل أن يبتدىء بماعلى يمينها وهي ماعلى جهة عين الرجل (أذ الشرع يستحب إدارة الظهور وغيره على اليمين) ففي المنفق عليه من حديث عائشة كان يعجبه التيمن في تطهيره وترجله وتنعله وفي شأنه كله (وان وضعت ظهر الكف) وفي نسخة اليد (على الارض فالأبهام هو اليمين وان وضعت ظهر الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف الكف على الارض فالأبهام هو اليمين وان وضعت بطن الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

أيضاً في تاريخه من حديث جابر الان لفظه ولفظ الخطيب خالوا الحاكم وقصوا أظفاركم والباقي سواء (ولو كان تحت الظفر وضع) قليل (فلا يمنع ذلك صحة الوضوء) والغسل (لأنه) أي ذلك الوضع (لا يمنع وصول الماء) الى تحت الظفر (ولأنه يتساهل فيه الحاجة لاسمائه في أظفار الرجل) وعند أصحابنا اذا طال الظفر فغطى الاغلة فنع وصول الماء الى ماتحته أو كان في المحل المفروض غسله شيء يمنع الماء أن يصل الى الجسد كحجين وشيع وجب غسل ماتحته بعد إزالة المانع ولا يمنع الوضع الذي في الاظفار سواء فيه القرى والمصرى في الاصح فيصح الغسل معه لتولده من البدن اهـ (و) يتساهل أيضاً (في الاوساخ التي تحت البراجم وظهور الارجل والايدي من العرب) أي سكان البادية (وأهل السواد) أي سكان القرى والريف (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بالقلم) أي القص (وينكر ما يرى تحت أظفارهم من الاوساخ) وذلك فيما رواه الحكيم الترمذي من حديث عبد الله بن بشر قصوا أظفاركم ونقوا برأجكم ونظفوا ألتاسكم (ولم يامرهم بأعادة الصلاة) ولو ثبت ذلك لنقل (ولو أمر به) أي بأعادة الصلاة (لكان فيه فائدة أخرى وهو التغليظ والزجر عن ذلك) ولكن لم يثبت فان قيل قد ذكرتم الاتفاق على أن خلق العانة وتقليم الاظفار سنة فواجه قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أحد من حديث رجل من بني غفار رفعة قال من لم يحلق عانته ويقلم أظفاره ويجز شارب فليس منا وهذا يدل على وجوب ذلك والجواب عنه من وجهين أحدهما أن هذا لا يثبت لان في اسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وانما يثبت منه الاخذ من الشارب فقط كما رواه الترمذي وصححه والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شارب فليس منا والثاني أن المراد على تقدير ثبوته ليس على سنتنا وطريقتنا والله أعلم (ولم أرى الكتب) المؤلفة في الحديث (خبراً) صحباً (مروياً) من طرق صحيحة (في ترتيب قلم الاظفار) وقصها (واكن سمعت) من أفواه المشايخ (انه صلى الله عليه وسلم بدأ) في قص الاظفار (بمسحة اليمنى) التي هي أصبع الشهادة (وختم بابهام اليمنى وابتدأ في اليسرى بالخنصر الى الابهام) قال العراقي لم أجده أصلاً وقد أنكره أبو عبد الله المازري في الرد على المصنف وشنع عليه فيه وقال في شرح التقرير لم يثبت في كيفية تقليم الاظفار حديث بعمل به ثم نقل كلام المصنف بتمامه قال (ولما تأملت في هذا) أي فيما سمعت من المشايخ (خبراً) من المعنى ما يدل على أن الرواية فيه صحيحة إذ مثل هذا المعنى (لا يتكشف ابتداء الابنور والنبوة) أي باستضاءته والاعتباس منه (وأما العالم ذوا البصيرة) التامة (فغايته أن يستنبطه) أي ذلك المعنى (من العقل بعد نقل الفعل اليه) قال في شرح التقرير وقد تعقبه أبو عبد الله المازري في كتاب وقف عليه له في الرد عليه وبالغ في هذا المكان في انكار هذا عليه وقال انه يريد أن يخلط الشريعة بالفلسفة وهذا حاصل كلامه وبالغ في تعجب ذلك الامر في ذلك سهل وهكذا نقله التاج السبكي في طبقاته من ترجمة المصنف وقال الامر في ذلك سهل ثم قال المصنف (فالذي لاح لي فيه) من الحكمه (والعلم عند الله سبحانه وتعالى) انظر الى انصافه رحمه الله تعالى حيث قال أولاً لم أرى الكتب خبراً مروياً في بدى فيه من الحكمه مع ايكال العلم الى الله تعالى (انه لابد من قلم أظفار اليد والرجل) لأنه أمور بهما (واليد أشرف من الرجل) لا محالة (فيبدأ بها) لشرفها (ثم اليمنى أشرف من اليسرى) في اليد (فيبدأ بها) أي باليمن (ثم على اليمين خمسة أصابع والمسحاة أشرفها) اذ هي المشيرة في كلتي الشهادة من جملة الاصابع فكان الابتداء بها أولاً وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يشير بها عند الدعاء وفي التشهد (ثم بعدها) أي المسحاة (ينبغي أن يبتدىء بماعلى يمينها) وهي ماعلى جهة عين الرجل (أذ الشرع يستحب إدارة الظهور وغيره على اليمين) ففي المنفق عليه من حديث عائشة كان يعجبه التيمن في تطهيره وترجله وتنعله وفي شأنه كله (وان وضعت ظهر الكف) وفي نسخة اليد (على الارض فالأبهام هو اليمين وان وضعت ظهر الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

الكف على الارض فالأبهام هو اليمين وان وضعت بطن الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

ماثلا الى جهة الارض اذ جهة حركة المبنى الى اليسار واستتمام الحركة الى اليسار يجعل ظهر الكف غالبا
في مقتضيه الطبع أولى ثم اذا وضعت الكف على الكف صارت الاصابع في حكم حلقة دائرة فيقتضي
ترتيب الدور والذهاب عن يمين المسجحة الى أن يعود الى المسجحة فتقع البداية بتخصر اليسرى والختم
بإبهامها وينبغي إبهام اليمين) وحاصل الكلام فيه أن الغالب الذي يقص يكون يده ظهرها الى فوق
فكان الذي الى جهة يمينه الوسطى ثم مابعدا الى التخصر ولم يبق منها حديثا الا إبهام فيختم به وأما
اليد اليسرى فلا فضيلة فيها للمسجحة على غيرها وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم بلالا يدعو وهو يشير
بأصبعيه المسجحة من المبنى ونظيرها من اليسرى فقال له أحد أحد أي أثر بأصبع واحدة ولا تنشر
بنظيرها من اليسرى وإذا كان كذلك فلا وجه لتقديم المسجحة منها فلم يبق الا البداءة بأحد طرفيها ليقص
على الولاء وأما ميله الى تقديم التخصر فلان اليد غالباً تقص وظهرها الى فوق فإذا بدأ بتخصرها أتى
بعدها بما يلي جهة يمينه ولو بدأ بالإبهام أولاً لاتي بعدها بما يلي جهة شماله فكان الاعتناء بجهة اليمين
أولى والله أعلم وقد وافقه عليه النووي في شرح مسلم ثم قال المصنف (وإنما قدرت الكف موضوعة على
الكف حتى تصير الاصابع كأنها في حلقة ليظهر ترتيبها وتقدم بذلك أولى من تقدم بوضع الكف
على ظهر الكف أو وضع ظهر الكف على ظهر الكف فان ذلك لا يقتضيه الطبع) ثم شرع في بيان كيفية
قص أصابع الرجل فقال (وأما أصابع الرجل فالأولى عندي أن لم يثبت فيها نقل) عن فعله صلى الله
عليه وسلم (أن يبدأ بتخصر المبنى ويختم بتخصر اليسرى كما في التخليل) ومرفى باب الوضوء (فإن المعاني
التي ذكرناها لا تتجدها الا لمسجحة في الرجل وهذه الاصابع في حكم صف واحد ثابت على الأرض فيبدأ
من جانب المبنى فان تقدم يدها حلقة يوضع الاخص على الاخص بإياه الطبع بخلاف اليمين) وذكر
النووي في شرح مسلم في تقليم أظفار الرجلين أنه يستحب أن يبدأ بتخصر المبنى ويختم بتخصر اليسرى
كما ذكره المصنف قال الولي العراقي وهو يعكس على ما تقدم من القص الى جهة اليمين قال العراقي ورأيت
بعض شيوخنا يختار في قص الأظفار كيفية أخرى بحيث يكون لقص مخالفاً لا على الولاء وأنه يبدأ بمسجحة
اليد اليمنى ثم باليسرى ثم بالإبهام ثم بالوسطى ثم بالتخصر ثم بمسجحة اليسرى كذلك على المخالفة ثم بتخصر
الرجل اليمنى ثم بالوسطى ثم بالإبهام ثم بالاصبع المجاورة للتخصر ثم المجاورة للإبهام ثم بإبهام اليسرى ثم
الوسطى ثم بالتخصر ثم التي تجاور الإبهام ثم التي تجاور التخصر وقال أنه حارب هذا السلامة من الرمد
وأنه كان كثيراً ما يرمد فن حين صار يقص على هذا الوجه لم يرمد بعد ذلك ورأيت من يذكره حديثاً
من قص أظفاره مخالفاً عوفي من الرمد وهذا الحديث لأصل له البتة والكيفية الأولى أولى وإن لم يكن
التقليد بها سنة لعدم ثبوتها أيضاً وكيفما قص حصل السنة والله أعلم اه قلت وقوله من قص أظفاره
مخالفاً الخ ذكره الحافظ الدمشقي عن بعض مشايخه وهنا كيفية ثالثة مشهورة بين الناس وقد سمعت
شيخنا المرحوم علي بن موسى الحسيني يذكر ذلك عن شيخنا وشيخه المرحوم الشهاب أحمد الملوي وينقل
عنه ذلك قال سمعته يقول قصوا الأظفار بالسنة والادب عنيها خوابس يسارها أو خشب * ثم سمعت ذلك
من شيخنا وشيخه المشار اليه والصحيح أنه لم يثبت فيه شيء يعتمد عليه وإنما هو من عمل المشايخ
* (فصل) * قال العراقي بخير الذي يقلم أظفاره بين أن يباشر ذلك بنفسه وبين أن يقص له غيره كقص
الشارب سواء أذلاه تكملة في ذلك ولا ترك مرواة قاله النووي وغيره ولا سيما من لا يحسن قص
أظفار يده اليمنى فان كثيراً من الناس لا يتمكن من قصها لعسر استعمال اليسار فان الأولى في حقه أن
يتولى ذلك غيره إلا يجرح يده أو يؤذيها اه قلت وسواء أذناه بالقص كما هو المألوف للناس أو بالمقلمة أو
غيرها من الآلات وعلى أي وجه كان تحصل السنة وأما ما تعود بعض الناس بقطاعها بالأسنان فإنه مكره
بل ربحاً يورث الفقر

ماثلا الى جهة الارض اذ
جهة حركة المبنى الى اليسار
واستتمام الحركة الى اليسار
يجعل ظهر الكف غالباً
يقتضيه الطبع أولى ثم اذا
وضعت الكف على الكف
صارت الاصابع في حكم حلقة
دائرة فيقتضي ترتيب الدور
الذهاب عن يمين المسجحة
الى أن يعود الى المسجحة فتقع
البداية بتخصر اليسرى
والختم بإبهامها وينبغي
إبهام اليمين فيختم به التقليم
وإنما قدرت الكف موضوعة
على الكف حتى تصير
الاصابع كأنها في
حلقة ليظهر ترتيبها وتقدم
بذلك أولى من تقدم بوضع
الكف على ظهر الكف
أو وضع ظهر الكف على
ظهر الكف فان ذلك
لا يقتضيه الطبع وأما
أصابع الرجل فالأولى
عندي أن لم يثبت فيها نقل
أن يبدأ بتخصر المبنى
ويختم بتخصر اليسرى كما
في التخليل فان المعاني التي
ذكرناها في اليد لا تتجدها
هنا الا لمسجحة في الرجل
وهذه الاصابع في حكم صف
واحد ثابت على الأرض
فيبدأ من جانب المبنى فان
تقدم يدها حلقة يوضع
الاخص على الاخص بإياه
الطبع بخلاف اليمين

* (فصل) * في التوقيت فيه حديث أنس عند مسلم وقت لثاني قص الشارب وتقليم الاظفار وتنف الابط وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وقد تقدم الكلام على هذا الحديث قال العراقي وليس فيه تأقيت لما هو أولى بل ذكر فيها أنه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم هذا تحديد أكثر المدة قال والمستحب تفقد ذلك من الجهة الى الجهة والا فلا تحديد فيه للعلماء الا أنه اذا كثرت ذلك أزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم وفي الكامل لابن عدي من حديث أنس وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحلق الرجل عانته كل أربعين يوما وأن ينتف ابطه كلما طلع ولا بدع شارب به يطولان وأن يقلم أظفاره من الجمعة الى الجمعة الحديث قال الذهبي في الميزان هذا حديث منكر

* (فصل) * قال ابن قدامة في المغني ويسن غسل رؤس الأصابع بعد قصها ويقال ان الحلق بها قبل غسلها يضر بالبدن اه قلت ويستحب غسل ذلك قبل القص ليعين على قصها بسهولة وقوله يضر بالبدن قيل انه يورث البرص أعاذنا الله من ذلك

* (فصل) * ويستثنى من ندب قلم الاظفار مواضع منها حالة الاحرام وعشر ذى الحجة لمريد التضحية وحالة الموت وحالة الغزو وكذا في المحيط للسرخسي

* (فصل) * قال العراقي فان قيل قد قدمتم أن حلق العانة وتقليم الاظفار سنة وليس بواجب فواجه قوله صلى الله عليه وسلم فيمن رواه أحد في مسنده من حديث رجل من بني غفار من لم يحلق عانته و يقلم أظفاره ويجز شارب فليس منا وهذا يدل على الوجوب والجواب عنه من وجهين أحدهما أن هذا لم يثبت لان في اسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وانما يثبت منه الاخذ من الشارب فقط كما رواه الترمذي وصححه والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شارب فليس منا والثاني المراد على تقدير ثبوته ليس على سنتنا وطريقتنا والله أعلم

* (فصل) * قال الحافظ السخاوي في اتقاصد لم يثبت تعيين لقص الاظفار عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء وما يعزى من النظام في ذلك لعلي رضي الله عنه ثم الشيخنا رحمه الله تعالى فباطل عنهما اه وقال العراقي اختلقت الاحاديث الواردة في أيام الاسبوع بقص الاظفار فورد في بعضها يوم الجمعة وفي بعضها يوم الخميس قال البيهقي في سننه الكبرى روينا عن أبي جعفر مرسلا قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحب أن يأخذ من شارب وأظفاره يوم الجمعة اه قال العراقي وأما قصها يوم الخميس فروينا في حديث مسلسل بذلك أخبرني به أبو العباس أحمد بن عبد الاحد الحراني ورأيت يقلم أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ عبد المؤمن بن خلف الدمياطي ورأيت يقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا المشايخ الستة صقر ابن يحيى بن صقر وأبو طالب عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن العجمي وأبو القاسم عمر بن سعيد بن عبد الواحد الحلبيون والحافظ أبو الحاج يوسف بن خليل ومحمد وعبد الجيد بن عبد الهادي بن قدامة المشقبون ورأيت كل واحد منهم يقلم أظفاره يوم الخميس قالوا أخبرنا يحيى بن محمود الثقفي ورأيت يقلم أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا جدي لحي أبو القاسم اسمعيل بن محمد بن الفضل التيمي ورأيت يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبا محمد الحسن بن أحمد السمرقندي يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ أبا العباس جعفر بن محمد المستعفري يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبا جعفر محمد بن أحمد بن عبد العزيز المكي يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام اسمعيل بن محمد بن علي شاه المروزي يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت أبا بكر محمد بن عبد الله النيسابوري وهو يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت عبد الله بن موسى بن الحسن يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الفضل بن العباس الكوفي وهو يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الحسن بن هرون بن ابراهيم الضبي يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت عمر بن حفص يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت أبي جعفر بن غياث يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت جعفر بن

محمد يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت أبي محمد بن علي يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت الحسين بن علي يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت عليا رضي الله عنه يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقلم أطفاره يوم الخميس ثم قال ياعلي قص الظفر وتنق الابط وحلق العانة يوم الخميس والغسل والطيب واللباس يوم الجمعة وفي اسناده من يحتاج الى الكشف عن حاله من المتأخرين فاما الحسين ابن هرون الضبي ومن بعده فثقات اه وقال الحافظ في الجواهر المسكلة بعد ان رواه بشرطه عن الصلاح محمد بن محمد الخازن عن الحافظ العراقي ح وعاليا عن أحمد بن علي بن محمد المؤذن بصاحبة دمشق والزين عبد الواحد بن صدقة الحراني بحلب وأبي المعالي أحمد الذهبي بالقاهرة برواية الاوّل عن الكمال أبي عبد الله بن النحاس وبرواية الثالث عن أبي هريرة ابن الذهبي كلاهما عن أحمد بن عبد الرحمن البعلبي بشرطه وبرواية الثاني عن جده الشرف أبي بكر محمد بن يوسف الحراني عن العزّ أبي اسحق ابراهيم بن صالح بن الجهمي هو والبعلبي عن الخطيب بن عبد الله محمد بن اسمعيل المرداوي عن أبي الفرج النقفى ح هذا حديث ضعيف انفرد به عبد الله بن موسى وهو أبو الحسن السلاحي كان أبو عبد الله بن منده سبي الرأي فيه وقال الحاكم انه كتب عن دب ودرج من الجهولين وأصحاب الزوايا وفي رواياته كما قال الخطيب غرائب من كبار وعجائب ومن روى هذا المسلسل عن السلاحي الحسين بن محمد الطالقاني ومحمد ابن الحسين الصوفي ورواه الديلمي في مسنده مسلسلا من طريق أبي عبد الرحمن السلمي عن عبد الله بن موسى وأخرجه أبو عهبة الاصبغاني في مسلسلته عن أحمد بن عبد العزيز المكي اه قلت وقد سقط ذكر عبد الله بن موسى من سباق سند العراقي وقد زدت له أنا ونقله المناوي في شرح الجامع عنه وليس فيه ذكر عبد الله بن موسى أيضا وهو لا بد منه فانه الذي عليه مدار هذا الحديث ومن سمع هذا الحديث بشرطه على الزين العراقي الصلاح محمد بن محمد الحكري وفي سباقه ذكر عبد الله بن موسى الا انه خالف في اسم جده وقد علم من ذلك انه انما سقط من قلم النساخ وقد قال المناوي أخبرني به والذي ورأيت به قص أطفاره يوم الخميس قال رأيت الشيخ معاذ وهو يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرني شيخ الاسلام يحيى المناوي ورأيت يقلم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم العراقي يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرني والذي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بسنده المتقدم ولا بأس بآراء سندی الى المناوي فان الاتصال في المسلسلات مرغوب وعاره مطلوب أخبرني به شيخنا العلامة عبد الخالق ابن أبي بكر المزجاجي الحنفي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بمدينة زيد سنة ١١٦٤ قال أخبرني به الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بمكة قال أخبرنا عبد الله بن سالم البصري ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ محمد بن علاء الدين البابلي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا الشيخ عبد الرؤف بن تاج العارفين الحدادي المناوي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بسنده المتقدم (وهذه) حكمة ظاهرة عند صدق التأمل وتلك (الدقائق) الخفية (في الترتيب) المذكور في القص (تنكشف بنور النبوة في لحظة واحدة) لمن اقتبس جذوة منه (وانما يطول التعب علينا) لبعدها عن تلك الانوار (ثم لو سئلنا ابتداء وعالم يخطر لنا) بالبال (واذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه) المراعى في ذلك (ربما تيسر لنا بما عاينه صلى الله عليه وسلم) وفي بعض النسخ باعانه صلى الله عليه وسلم ثم (بشهادة الحكم وتبنيه على المعنى استنباط المعنى) من ذلك (ولا تظن) أيها السالك في طريق الحق (أن أفعاله صلى الله عليه وسلم كانت خارجة عن) دائرة (وزن) معنوي (وقانون) الهی (وترتيب) رباني (بل جميع الامور الاختيارية التي يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام) لا يقدم على واحد معين بالاتفاق بل بمعنى يقتضى الاقدام والتقديم فان الاسترسال مهملا كما يتفق محبة البهائم

وهذه الدقائق في الترتيب تنكشف بنور النبوة في لحظة واحدة وانما يطول التعب علينا ثم لو سئلنا ابتداء عن الترتيب في ذلك ربما لم يخطر لنا واذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه ربما تيسر لنا بما عاينه صلى الله عليه وسلم وبشهادة الحكم وتبنيه على المعنى استنباط المعنى ولا تظن ان أفعاله صلى الله عليه وسلم في جميع حركاته كانت خارجة عن وزن وقانون وترتيب بل جميع الامور الاختيارية التي ذكرناها يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام كان لا يقدم على واحد معين بالاتفاق بل بمعنى يقتضى الاقدام والتقديم فان الاسترسال مهملا كما يتفق محبة البهائم

وضبط الحركات بموازن

المعاني سحبة أولياء الله

تعالى وكلما كانت حركات

الانسان وخطراته الى الضبط

أقرب وعن الاهمال وتركه

سدى أبعد كانت مرتبته

الى رتبة الانبياء والاولياء

أكثر وكان قربه من الله

عز وجل أظهر اذا القريب

من النبي صلى الله عليه وسلم

هو القريب من الله عز وجل

والقريب من الله لا بد أن

يكون قريبا القريب من

القريب قريبا بالإضافة الى

غيره فعن الله أنه لا يكون

زمام حركاتنا وسكانتنا يد

الشيطان بواسطة الهوى

واعترف بضبط الحركات

باحتكاله صلى الله عليه

وسلم فانه كان يتكلم في عينه

اليميني ثلاثا وفي اليسرى

اثنين فيد باليميني لشرفه

وتفاوته بين العينين لتككون

الجملة وتزافان للوتر فضلا

على الزوج فان الله سبحانه

وترحب الوتر فلا ينبغي ان

يخالف فعل العبد من مناسبة

لوصف من أوصاف الله

تعالى ولذلك احتجب الايتان

في الاستحجار وانما لم

يقتصر على الثلاث وهو

وترلان اليسرى لا يخصها

الواحدة والغالب أن

الواحدة لا تستوعب

أصول الاجفان بالكميل وانما

خصص اليمين بالثلاث لان

التفضل لا بد منه للايتان

واليمين أفضل فهي بالزيادة

أحق (فان قلت) فلم اقتصر

على اثنين لليسرى وهي زوج

ومن لا يعقل المعاني (وضبط الحركات بموازن المعاني) الصادقة (سحبة أولياء الله تعالى) أى عادتهم
وخلقهم (وكلما كانت حركات الانسان) في أفعاله (وخطراته) في قصوده واراداته (الى الضبط) الالهى
أقرب (وعن الاهمال وتركه سدى) بلا حكمة (أبعد كانت مرتبته الى الاولياء) والصديقين (والانبياء
أكثر وكان قربه من الله عز وجل أظهر اذا القريب) بحركاته من الولي الرخاني هو القريب (من النبي صلى
الله عليه وسلم هو القريب من الله عز وجل) يشير الى ذلك قوله تعالى فاتبعوني يحجبكم الله (والقريب من الله
لا بد أن يكون قريبا القريب من القريب قريبا بالإضافة) أى التسمية (الى غيره) الذي ليس هو قريبا
(فعن الله أنه لا يكون زمام حركاتنا وسكانتنا) في الامور والافعال ولا كها (في ناحية الشيطان) أى في يده
(بواسطة الهوى) النفس في (ولنيين عن ضبط الحركات باحتكاله صلى الله عليه وسلم فانه) ثبت من حديث
ابن عمر فيما رواه الطبراني باسناد ضعيف انه (كان يتكلم في عينه اليميني ثلاثا وفي اليسرى اثنين) أى (فيبدأ
باليميني) لانه كان من عادته التيمن في شأنه كله كما هو عند الترمذى في الشمائل وانما كان يختار البداءة
باليميني من العين (لشرفها وتفاوته في العينين) بان في احدهما ثلاثا وفي الاخرى اثنين (لتككون الجملة
وترا) أى فردا (فان للوتر فضلا على الزوج) من الاعداد (فان الله سبحانه وترحب الوتر) هو حديث
وقد أغفله العراقي أخرجه أحمد والبراز عن ابن عمر وقال اليميني رجلاه موثقون وأخرجه محمد بن نصر
في كتاب الصلاة عن أبي هريرة وابن عمر والمعنى أن الله تعالى واحد في ذاته لا يقبل الانقسام والتجزئة واحد
في صفاته فلا شبهة له واحد في أفعاله فلا شريك له ليس كمثل شئ وهو السميع البصير يحب الوتر أى صلاته
أو أعم بمعنى انه يثيب عليه ويقبله من عامله قبول احسننا قال القاضي وكل ما يناسب الشئ أدنى مناسبة كان
أحب اليه مما لم يكن له تلك المناسبة وعند الترمذى من حديث عاصم مثله زيادة فأوتروا يا أهل القرآن
وهذا يؤيد من ذهب الى أن المراد بالوتر صلاته وفيه اطلاق الوتر على الله تعالى ولكن لامن جهة العدد
ولكن بمعنى لا نظيره كما طلاق الفرد عليه هذا المعنى (فلا ينبغي أن يخالف فعل العبد من مناسبة لوصف من
أوصاف الله تعالى) فبين عليه أن يكون من أهل الوتر في جميع الانفعال حتى يطلب العدد والكمية قال
الحكيم الترمذى خلق الله الاشياء على محبوب الوتر واحدا وثلاثا وخمسا وسبعا فالعرش واحد والكرسى
واحد والقلم واحد واللوح واحد والدار واحدة والسجن واحد وأبواب الجنة سبعة والايام سبعة والانهار
سبعة واقترض على عباده خمس صلوات وعدد ركعاتها سبعة عشر وأم القرآن آياتها وترالى آخر ما ذكره
وقوله فلا ينبغي الخ قال المصنف في خاتمة شرح الاسماء الحسنى ولقد سمعت الشيخ أباعلى الفارمدى عن شيخه
أبي القاسم الكركاني انه قال ان الاسماء التسعة والتسعين تصير أوصافا للعبد السالك وهو بعد في السلوك
غير واصبل وهذا الذي ذكره ان أراد به شيئا يناسب ما أوردناه في التنبيهات فهو صحيح ولا يظن به الا ذلك
ويكون في اللفظ نوع توسع واستعارة والافعال الاسماء هي صفات الله تعالى وصفاته لا تصير صفة لغيره
ولكن معناه من يحصل ما يناسب تلك الاوصاف كما يقال فلان حصل علم الاستاذ وعلم الاستاذ لا يحصل
للتلميذ بل يحصل له مثل علمه ومن ظن ظان أن المراد ليس ما ذكرناه فهو باطل قطعاً ثم أطال في تقرير كلامه
فراجع (ولذلك) أى ولما كان الوتر محبوبا الى الله تعالى (استحب الايتان في الاستحجار) اما بمعنى استعمال
الحجر في الاستحجار كما تقدم في بابيه أو بمعنى استعمال الجوز كما كان يفعله ابن عمر ونقل عن مالك أيضا
(وانما لم يقتصر على الثلاث وهو وتر) بان يجعل في اليميني اثنين وفي اليسرى واحدا (لان اليسرى) على
هذا (لا يخصها الا) كلمة (واحدة والغالب أن الواحدة لا تستوعب أصول الاجفان بالكميل) فلذلك
أعطى اليميني ثلاثا واليسرى اثنين فيحصل الايتان بمجموعهما مع استيعاب اليسرى حقها (وانما خصص
اليميني بالثلاث لان التفضل لا بد منه للايتان واليمين أفضل) وأشرف (فهى بالزيادة أحق) من
اليسار (فان قلت لم اقتصر على اثنين لليسرى وهي زوج) وقد قام بمجوبة الايتان في كل شئ وقد قال

فالجواب أن ذلك ضرورة
اذلو جعل لكل واحدة وتر
لكان المجموع زوجا اذ
الوترع الزوج ورعايته
الايتار في مجموع الفعل وهو
في حكم الخصلة الواحدة أحب
من رعايته في الاحاد ولذلك
أبضاوجه وهو أن يكتمل
في كل واحدة ثلاثا على
قياس الوضوء وقد نقل
ذلك في الصحيح وهو الاولى
ولو ذهبت استقصى دقائق
ماراعاه صلى الله عليه وسلم
في حركاته اطال الامر ففس
بما سمعته مالم تسمعه واعلم
أن العالم لا يكون وارثا للنبي
صلى الله عليه وسلم الا اذا
اطاع على جميع معاني
الشريعة حتى لا يكون بينه
وبين النبي صلى الله عليه
وسلم الدرجة واحدة وهي
درجة النبوة وهي الدرجة
الفارقة بين الوارث والموروث
اذا الموروث هو الذي حصل
المال له واشتغل بتحصيله
واقدر عليه والوارث هو
الذي لم يحصل ولم يقدر عليه
ولكن انتقل اليه وتلقاه
بعد حصوله فامثال هذه
المعاني مع سهولة أمرها
بالاضافة الى الاغوار
والاسرار لا يستقل بدركها
ابتداء الا الانبياء ولا يستقل
باستنباطها تلقيا بعد تنبيه
الانبياء عليها الا العلماء
الذين هم ورثة الانبياء
عليهم السلام

ابن عربي في كتمال الوتر في كل عين واحدة أو ثلاث لأن كل عضو عين مستقل (فالجواب أن ذلك ضرورة اذ
لو جعل لكل واحدة وتر) واحد أو ثلاثا (كان المجموع زوجا اذ الوترع الزوج) وهذا ظاهر ولكن
يعكس عليه ما سألني بعد انه كان يكتمل في كل عين ثلاثا (ورعايته الايتار في مجموع الفعل وهو في حكم
الجملة الواحدة أحب من رعايته في الاحاد) وهذا على تقدير أن العينين في حكم عضو واحد فينظر فيه
الى مجموع الفعل والحكمة المذكورة وان كانت صحيحة لكنها اذا عورضت بما يخالفها ينعدم حكمها
وقد أشار المصنف لما يعارضها فقال (ولذلك) أي لا يتار في كل عين (أبضاوجه) لا يضاد الحكمة
(وهو أن يكتمل في كل واحدة ثلاثا على قياس الوضوء وقد نقل ذلك في الصحيح وهو الاولى) قال العراقي
هو عند الترمذي وابن ماجة من حديث ابن عباس قال الترمذي حديث حسن اه قات ولغظه عندهما
كان له مكتملة يكتمل بها كل ليلة ثلاثا في هذه وثلاثا في هذه هكذا هو في الياس عند الترمذي وفي الشماثل
نحوه وقال في العلل انه سأل البخاري عنه فقال هو غير محفوظ اه وقال الصدر المناوي فيه عباد بن منصور
ضعفه الذهبي اه ولكن نقل المناوي في شرح الجامع قال البيهقي هذا أصح ما في الكتمال وفي أحاديث
اخر أن الايتار بالنسبة الى العينين ولعل هذا ملط المصنف بقوله وقد نقل ذلك في الصحيح لا كما يتبادر عند
الاطلاق انه من حديث الصحيحين قال ابن حجر في شرح الشماثل وآثر الثلاثة رعاية للايتار ومن ثم
روى أبو داود من الكتمل فليوتر ولانه متوسط بين الاقل والاكثار وخبر الامور أوسطها (ولو ذهبت
استقصى) أي أطلب نهاية (دقائق ماراعاه صلى الله عليه وسلم في حركاته) وسكاته وأمره كلها (اطال
الامر) عن البيان (ففس) أنت (بما سمعته) ونقل اليك (مالم تسمعه) ولم يبلغ اليك وتيقن بان أموره
صلى الله عليه وسلم كلها بمناسبات روحانية وترتيبات الهيبة علمها من علمها وجهلها من جهلها (واعلم أن
العالم) الكامل في العلم (لا يكون وارثا للنبي صلى الله عليه وسلم الا اذا اطاع على جميع معاني الشريعة)
وأحاط بأسرارها ومعرفة محاسنها الدقيقة (حتى لا يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم الدرجة
واحدة) التي لا يصل اليها (وهي درجة النبوة) لانها موهوبة غير مكتسبة (وهي الدرجة الفارقة بين
الوارث والموروث) عنه وظاهر سباقه يدل أن من اتصف بما ذكر فهو من الصديقين عند الله تعالى وذلك
لانه ليس تحت درجة النبوة الا الصديقة وقد نالها (اذا الموروث) منه (هو الذي حصل المال له) بجهده
(واشتغل بتحصيله) بأى وجه كان (واقدر عليه) بحيث صار ملكا له (والوارث هو الذي لم يحصل) ذلك
ولم يجتهد في تحصيله (ولم يقدر عليه) ولكن انتقل اليه (بالفرصة الشرعية) وتلقاه منه بعد حصوله
وتحقيق هذا المقام أن الموروث عنه يخدم الوارث بما تعب في جميع ما أورثه غير ان الارث المعنوي الذي هو
العلم ينقص شيئا من مورثه بوراثته الوارث بخلاف الدينار والدرهم فانهم انقل العين بالوراثه من المورث الى
الوارث والانبياء ماورثوا العلم وهو ماورثهم الحق والعلماء ورثة الانبياء فالنبي وارث من وجه موروث
من وجه وكذلك علماء الامة فمنهم من ورث علم الاحكام والشرع من ظاهر النبوة ومنهم من ورث علم
الاسرار والكشف من باطن النبوة والهما المرتبة الثانية من الوراثه وما يحصل لأورثه من حضرة النبوة
لا يقبل الشبهة كما يقبل العلم النظري فهو في غاية البيان وأى عامل عمل بامر مشروع وحصل من ذلك العلم علم
بالله فهو من العلم الموروث وقد لوح المصنف الى ذلك حيث قال (فأمثال هذه المعاني مع سهولة أمرها
بالاضافة الى الاغوار والاسرار) الخفية (لا يستقل بدركها ابتداء الا الانبياء) عليهم الصلاة والسلام
فهم الوارثون عن الله تعالى بمالهم من محض عنايته وفضله (ولا يستقل باستنباطها) أى ابراز دقائق تلك
المعاني (تلقيا) من صدور النبوة واقتباسا من مشكاة أنوارها وذلك (بعد تنبيه الانبياء عليها) تلويحا
وتصريحا (الا العلماء) الكمل (الذين هم ورثة الانبياء عليهم السلام) ثم لا يخالو ذلك الامر المنبه عليه
سواء كان شرعا للنبي مخصوص أو كان شرعا لمن قبله من الانبياء قرره نبي هذا العامل فهو وارث من كان

العامل بشرعه خاصة ووارث نبيه بما قرره له فحشر في صفوف الانبياء عليهم السلام والله أعلم (السادس والسابع زيادة السرة وقلفة الحشفة) اعلم أن زيادة السرة تسمى بالسرو وهو جسم كالمصران متصل بسرته منه وأما القلفة ففيها لغات المشهور منها على وزان قصبة والجمع قلف وقلفات كقصب وقصبات والثانية القلفة كعقرفة والجمع قلف كعقرف وهي الجلدة التي تقطع في الختان ومن عظمت جلده هذه يقال له الاقلف وهي قلذاء وقلفها القالف قطعها والحشفة بالتحريك رأس الذكر (أما السرة فتقطع في أول الولادة) في سياق المصنف هنا تجوز أن الذي يقطع هو الجلد المتصل كالمصران بالسرة وليس هو نفس السرة وقوله في أول الولادة أي إذا ولد المولود يجب أن يبدأ أول شيء قطع سره فوق أربع أصابع وإنما وجب قطع هذا الجسم لأنه لو بقي على طوله لتعفن وتضرر الصبي راحته وربما وصلت عفونته إلى السرة وإنما جعل القطع فوق أربع أصابع لأنه لو كان أقل من هذا لتألم الجنين به ألماً شديداً ويربط بصوفة نقيمة تقتل قتلاً لطيفاً وتوضع على موضع الربط خرقعة مغموسة في الزيت ومما أصربه في قطع السر أن يؤخذ العروق الصفر ودم الاخوين والازرور والسكمون والاشنة والمر أجزاء سواء يسحق ويذرع على سرته ثم تشد (وأما التطهير بالختان) أي قطع القلفة التي تغطي الحشفة من الرجل وقطع بعض الجلدة التي في أعلى فرج المرأة ويسمى ختان الرجل اعذاراً بالعين المهملة والذال المعجمة والراء وختان المرأة خفائضاً بالحاء المعجمة والضاد المعجمة أيضاً فقد اختلف في الوقت الذي يشرع فيه (فعادة اليهود اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يشغر) أي يقوى (الولد أحب وأبعد من الخطر) هذا القول أشار به إلى وقته وهو البلوغ أو بعده على الصحيح من مذهب المصنف لما روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس أنه سئل مثل من أنت حين قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنا يومئذ مختون وكانوا لا يختنون الرجل حتى يدركه وأما وقت الاستحباب فقال الماوردي هو قبل البلوغ والاختيار في اليوم السابع من بعد الولادة وقيل من يوم الولادة فإن أخرج في الأربعين يوماً فإن أخرج في السنة السابعة فإن بلغ وكان نضواً نحيفاً يعلم من حاله أنه إن خسن تلف سقط الوجوب ويستحب أن لا يؤخر عن وقت الاستحباب الا لعذر وذكر القاضي الحسين أنه لا يجوز أن يختن الصبي حتى يصير ابن عشرين سنة لأنه حينئذ يضرب على ترك الصلاة وألم الختان فوق ألم الضرب فيكون أولى بالتأخير وزيفه النووي في شرح المهذب ولم يذكر المصنف حكم الختان هل هو واجب أو سنة وقد اختلف العلماء فيه فذهب أكثر العلماء إلى أنه سنة وليس بواجب وهو قول مالك وأبي حنيفة في رواية وفي أخرى عنه واجب وفي أخرى عنه يأثم بتركه واليه ذهب بعض أصحاب الشافعي وذهب الشافعي إلى وجوبه مطلقاً وهو مقتضى قول سحنون من المالكية وذهب أحمد وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه واجب في حق الرجال سنة في حق النساء واحتج من قال أنه سنة بما (قال صلى الله عليه وسلم الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء) هكذا بالواو في سائر نسخ الكتاب ومثله في الجامع وفي نسخة العراقي وغيرها بحذفها قال رواه أحمد والبيهقي من رواية أبي الملقح بن أسامة عن أبيه بأسناد ضعيف اه قلت ورواه الطبراني والبيهقي أيضاً من حديث شداد بن أوس وأبي أيوب وابن عباس وفي سند الإمام أحمد الحاج بن أرطاة عن والد أبي الملقح والحجاج ضعيف لا يحتج به وقال ابن عبد البر أنه يدور على الحاج بن أرطاة وليس بمن يحتج به قال العراقي وقد رواه الطبراني في مسنده الشاميين من غير طريق الحاج بن أرطاة من رواية سعيد بن بشير عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس وأجاب من أوجبه بأنه ليس المراد بالسنة هنا خلاف الواجب بل المراد الطريقة واحتج من أوجبه بقوله تعالى أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رفعه اختن إبراهيم النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمانين سنة بالقدم وقد روى أبو يعلى من طريق علي بن رباح مصغراً قال أمر إبراهيم بالختان فاختن بقدوم فاشد عليه فأوحى الله إليه عجلت قبل أن تأمر بك بالآلته فقال يا رب كرهت أن

السادس والسابع زيادة
السرة وقلفة الحشفة أما
السرة فتقطع في أول الولادة
وأما التطهير بالختان فعادة
اليهود في اليوم السابع
من الولادة ومخالفتهم
بالتأخير إلى أن يشغر الولد
أحب وأبعد عن الخطر قال
صلى الله عليه وسلم الختان
سنة للرجال ومكرمة للنساء

أَوْخَرُ أَمْرًا فِي الصَّحِيحِينَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ الْفُطْرَةُ خَمْسٌ فَذَكَرَ الْخَتَانُ وَأَغْرَبَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ
 الْعَرَبِيِّ فِي شَرْحِ الْمُوطَأِ حَيْثُ قَالَ عِنْدِي أَنَّ الْخَصَالَ الْخَمْسَ الْمَذْكُورَةَ كُلُّهَا وَاجِبَةٌ وَتَعْقِبُهُ أَبُو شَامَةَ عَلَى
 مَا سَأَلَنِي فِي آخِرِ هَذَا الْكِتَابِ وَنَقَلَ ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ عَنْ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ أَنَّهُ قَالَ دَلَّ الْخَبْرُ عَلَى أَنَّ الْفُطْرَةَ بِمَعْنَى
 الدِّينِ وَالْأَصْلُ فِيمَا أُضِيفَ إِلَى الشَّيْءِ أَنَّهُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَرْكَانِهِ لَا مِنْ زَوَائِدِهِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى خِلَافِهِ
 وَقَدْ وَرَدَ الْأَمْرُ بِاتِّبَاعِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِلْمُ أَنَّ هَذِهِ الْخَصَالَ أَمْرٌ بِهَا إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكُلُّ شَيْءٍ
 أَمْرٌ لِلَّهِ تَعَالَى بِاتِّبَاعِهِ فَهُوَ عَلَى الْوَجُوبِ لِمَنْ أَمَرَهُ وَتَعْقِبُ بَانَ وَجُوبِ الْإِتِّبَاعِ لَا يَقْتَضِي وَجُوبَ كُلِّ مَتَّبِعٍ
 فِيهِ بَلْ يَتِمُّ الْإِتِّبَاعُ بِالْإِمْتِثَالِ فَإِنْ كَانَ وَاجِبًا عَلَى الْمَتَّبِعِ كَانَ وَاجِبًا عَلَى التَّابِعِ أَوْ نَدَا بِأَنْدَبٍ وَتَبَوَّافٍ
 ثَبُوتُ هَذِهِ الْخَصَالَ عَلَى الْأُمَّةِ عَلَى ثَبُوتِ كَوْنِهَا كَانَتْ وَاجِبَةً عَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمِمَّا أَحْجَى بِهِ الْقَائِلُونَ
 بِالْوَجُوبِ مَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ مِنْ حَدِيثِ عَيْثُ بْنُ كَثِيرٍ بَنِ كَلْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 قَالَ لِلرَّجُلِ الَّذِي أَسْلَمَ أَلْقَ عَنْكَ شَعْرَ الْكُفْرِ وَاخْتَنَنْ فَاسْتَدِلَّ ابْنُ سَرِيحٍ عَلَى وَجُوبِهِ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى تَحْرِيمِ
 النَّظَرِ إِلَى الْعُورَةِ فَلَوْلَا أَنَّ الْخَتَانَ فَرَضَ لَأَبْغَى النَّظَرَ إِلَيْهَا مِنَ الْمُحْتَمُونَ وَتَعْقِبُ بَانَ سَنَدُ الْحَدِيثِ ضَعِيفٌ
 وَقَدْ قَالَ ابْنُ الْمُنْذَرِ لَا يَثْبُتُ فِيهِ شَيْءٌ وَقَالَ ابْنُ الْقَطَّانِ عَثِمٌ وَأَبُوهُ مَجْهُولَانِ وَقَالَ الذَّهَبِيُّ فِيهِ انْقِطَاعٌ وَفِي الْفَتْحِ
 أَنَّهُ ضَعِيفٌ وَنَقَضَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ مَا قَالَ ابْنُ سَرِيحٍ بِجَوَازِ نَظَرِ الطَّيِّبِ وَلَيْسَ الطَّيِّبُ وَاجِبًا إِبْجَاعًا وَاسْتَدِلَّ
 أَبُو حَامِدٍ وَالْمَاوَرِدِيُّ بِأَنَّهُ قَطْعٌ لَا يَسْتَخْلَفُ مِنَ الْجَسَدِ تَعْبُدًا فَلَا يَكُونُ إِلَّا وَاجِبًا وَقَاسَاهُ عَلَى وَجُوبِ الْقَطْعِ
 فِي السَّرِقَةِ وَاحْتِرَازًا بِعِلْمِ الْأَسْتِخْلَافِ عَنِ الشَّعْرِ وَالظُّفْرِ وَبِالتَّعَبُّدِ عَنِ الْقَطْعِ لِأَنَّ كَلِمَةَ فَانَّهُ لَا يَجِبُ وَتَعْقِبُ
 بَانَ قَطْعَ الْبِدَاغِ أَبْجَى فِي مَقَابِلَةِ جَرَمٍ عَظِيمٍ فَلَمْ يَتِمَّ الْقِيَاسُ وَاحْتَجَّ الْقَائِلُ لَوْ جُوبِهِ بِأَنْ يَبْقِيَ الْإِتِّبَاعُ بِسَبَبِ
 الْخُصَامَةِ وَيَمْنَعُ مَعَهُ الصَّلَاةُ فَتَجِبُ أَرْكَانُهَا وَشَبَّهَ الْخُصَامَةَ بِبَاطِنِ الْقَمِّ وَاحْتَجَّ الْمَاوَرِدِيُّ فَقَالَ فِي الْخَتَانِ
 ادْخَالَ أَلَمٍ عَظِيمٍ عَلَى النَّفْسِ وَهُوَ لَا يَشْرَعُ إِلَّا فِي أَحَدِي ثَلَاثَ خَصَالَ مَصْلُحَةٍ أَوْ عَقُوبَةٍ أَوْ وَجُوبٍ وَقَدْ اتَّفَقَ
 الْإِثْنَانِ فَبَيَّنْتُ الثَّلَاثَ وَتَعْقِبُهُ أَبُو شَامَةَ بَانَ فِي الْخَتَانِ عِدَّةُ مَصَالِحٍ كَرِيدَاتُ الْعَاهَرَةِ وَالنَّظَافَةِ فَإِنَّ الْقَلْفَةَ مِنَ
 الْمُسْتَعْدُونَ عِنْدَ الْعَرَبِ وَكَثَرَتْ مَعَهُمْ لِلْقَلْفِ فِي أَشْعَارِهِمْ * (تَبَيَّنَ) * قَالَ الْفَخْرُ الرَّازِيُّ الْحَكْمَةُ فِي
 الْخَتَانِ أَنَّ الْحَشْفَةَ قُوَّةُ الْجَسَدِ فَادَامَتْ مُسْتَوْرَةً بِالْقَلْفَةِ تَقْوَى اللَّذَّةُ عِنْدَ الْمُبَاشَرَةِ فَذَا قَطَاعَتِ الْقَلْفَةِ
 تَصَلَبَتِ الْحَشْفَةُ فَضَعُفَتِ اللَّذَّةُ وَهُوَ الَّذِي يَشْرِي بَعْدَهَا تَقْلِيلًا لِلذَّةِ لِقَطَاعِهَا فَالْعَدْلُ الْخَتَانِ * (مَهْمَةٌ) *
 اخْتَلَفَ فِي خَتَانِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ أَحَدُهَا أَنَّهُ وَلَدَ مَخْتُونًا مَقْطُوعَ السَّرَةِ أُخْرِجَهُ
 ابْنُ عَسَاكَرٍ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ وَالطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَأَبُو نَعِيمٍ وَالْخَطِيبُ مِنْ طَرَفٍ مِنْ أَنَسٍ نَحْوَهُ
 وَصَحَّحَهُ الضَّيَاءُ فِي الْمُخْتَارَةِ لَكِنْ نَقَلَ الْعِرَاقِيُّ عَنِ السَّكَّالِ بْنِ الْعَدِيمِ أَنَّهُ قَالَ لَا يَثْبُتُ فِي هَذَا شَيْءٌ وَأَقْرَبُهُ عَلَيْهِ
 وَبِهِ صَرَحَ ابْنُ الْقَيْمِ وَرَدَّ عَلَى مَنْ جَعَلَهُ مِنْ خَصَائِصِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَدْ نَقَلَ ابْنُ دُرَيْدٍ الْوُشَّاحُ عَنْ
 ابْنِ الْكَلْبِيِّ أَنَّ غَيْرَهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ كَذَلِكَ وَذَكَرَ الْحَافِظُ بْنُ جَرَرٍ أَنَّ الْعَرَبَ تَزْعُمُ أَنَّ الْفُلَامَ إِذَا وَلَدَ فِي الْقَمْرِ
 فَصُفَّتْ قَلْفَتُهُ أَيْ أَسْمَتْ فَصَبَّرَ كَالْمُحْتَمُونَ الثَّانِي أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَتَنَهُ جَدُّهُ عَبْدِ الْمَطْلُبِ يَوْمَ سَابِعِهِ
 وَصَنَعَ لَهُ مَادِيَّةً وَسَمَّاهُ مُحَمَّدًا أَوْرَدَهُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ فِي التَّهْمِيدِ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ الثَّلَاثُ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ خَتَنَ عِنْدَ حَلِيمَةَ السَّعْدِيَّةِ ذَكَرَهُ ابْنُ الْقَيْمِ وَالْإِسْمَاعِيلِيُّ وَمُغَلَّطَايَ وَقَالَ ابْنُ جَبْرِ يَلِي عَلَيْهِ السَّلَامُ خَتَنَهُ
 حِينَ طَهَّرَ قَلْبَهُ وَكَذَا أُخْرِجَهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَأَبُو نَعِيمٍ مِنْ حَدِيثِ أَبِي بَكْرٍ لَكِنْ قَالَ الذَّهَبِيُّ إِنَّ هَذَا
 مُنْكَرٌ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (وَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَبَالُغَ فِي خَفْضِ الْمَرْأَةِ) أَيْ خَتَانَهَا (قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا مَعْطِيَّةَ)
 الْإِنْسَارِ بِه (وَكَانَ تَخْفُضُ) أَيْ تَخْتَنُ لِنِسَاءِ (يَا أُمَّ عَطِيَّةَ أَشْمَى وَلَا تَهْكِي فَانَّهُ أَسْرَى لِلْوَجْهِ وَأَحْطَى
 عِنْدَ الزَّوْجِ) قَالَ الْعِرَاقِيُّ رَوَاهُ الْحَافِظُ وَابْنُ الْقَيْمِ مِنْ حَدِيثِ الْفَصَّالِ بْنِ قَيْسٍ وَلَا يَدْرِي دَاوُدُ نَحْوَهُ مِنْ حَدِيثِ
 أُمِّ عَطِيَّةَ وَكَلَامُهُمَا ضَعِيفٌ وَالْإِسْمَاعِيلِيُّ هُوَ الَّذِي يَكُونُ بَيْنَ بَيْنِ وَالتَّهْكِي هُوَ الْمَالِغَةُ فِي الْعَمَلِ قَالَ الزَّيْغَشْرِيُّ
 وَقَدْ أُخْرِجَ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ أَيْضًا مِنْ هَذَا الطَّرِيقِ وَانْقِطَاعُ خَفْضِ وَلَا تَهْكِي فَانَّهُ أَنْصَرُ لِلْوَجْهِ وَأَحْطَى

وَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَبَالُغَ فِي خَفْضِ
 الْمَرْأَةِ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ لَا مَعْطِيَّةَ وَكَانَتْ
 تَخْفُضُ يَا أُمَّ عَطِيَّةَ أَشْمَى وَلَا
 تَهْكِي فَانَّهُ أَسْرَى لِلْوَجْهِ
 وَأَحْطَى عِنْدَ الزَّوْجِ

أى أكثر لماء الوجه ودمه

وأحسن في جماعها فانظر
الى جزالة لفظه صلى الله
عليه وسلم في الحكاية والى
اشراق نور النبوة من
مصالح الآخرة التي هي
أهم مقاصد النبوة الى
مصالح الدنيا حتى انكشف
له وهو أى من هذا الامر
النازل قدره مالو وقعت
الغفلة عنه خيف ضرره
فسبحان من أرسله راحة
للعالمين ليجمع لهم بين
بعثته مصالح الدنيا والدين
صلى الله عليه وسلم الثامنة
ما طال من اللحية وانما
أخرناها لتلحق بهما فى
اللحية من السن والبدع اذ
هذا أقرب موضع يليق به
ذكرها وقد اختلفوا فيها
طال منها فقبيل ان قبض
الرجل على لحيته وأخذ
ما فضل عن القبضة فلا بأس
فقد فعله ابن عمر وجاعة
من التابعين واستحسنه
الشعبي وابن سيرين وكرهه
الحسن وقتادة وقالوا تركها
عافية أحب لقوله صلى الله
عليه وسلم اعفوا اللحية
والامر في هذا قريب ان
لم ينته الى تقصيص اللحية
وتدويرها من الجوانب
فان الطول المفرط قد يشوه
الخلق ويطلق السنة
المقتاتين بالنزول الى فلا بأس
بالاحتراز عنه على هذه
النية وقال النخعي عجت
لرجل عاقل طويل اللحية

عند الزوج ولفظ الضحك بن قيس كان بالمدينة امرأة يقال لها أم عطية تخنص الجوارى فقال لها رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك والضحك بن قيس راوى هذا الحديث قيل هو الفهرى وقيل غيره وقال الحفاظ بن
حجر ورواه أبو داود في السنن وأعله بمحمد بن حسان فقال بجهول ضعيف وقال في موضع آخر كلاهما ضعيف
وهنى أسرى للوجه (أى أكثر لماء الوجه ودمه) لان شهواته تبنى بالاشماع فيرجع الدم الى الوجه
ويظهر فيه الطراوة (و) معنى قوله وأحطى عند الزوج أى (أحسن في جماعها) وذلك لان الحافضة اذا
استأصلت حلاة الختان ضعفت شهوة المرأة فكرهت الجماع فقلت حظوتها عند بعلها كما انها اذا تركزت
بمالها فلم تأخذ منها شيأ بقيت غلظتها فقد لا تكتفى بجماع حليها فتقع في الزنا فأخذ بعضها تعدل للخلقة
والشهوة (فانظر الى جزالة لفظه صلى الله عليه وسلم في الكناية) مع كمال اليجاز والاختصار والتلويح
الى اختيار الوسط الذى هو العدل (و) انظر (الى اشراق نور النبوة في مصالح الآخرة التي هي أهم مقاصد
النبوة الى مصالح الدنيا) ودقائقها (حتى انكشف له) من وراء حجاب (وهو) صلى الله عليه وسلم مع ذلك
(أى) لم يقرأ ولم يكتب ولا جلس بين يدي معلم (من هذا الامر النازل قدره) يشير الى الحديث المتقدم
(مالو وقعت الغفلة عنه) ولم ينبه على ذلك (خيف ضرره) فسبحان من أرسله راحة للعالمين
محضة (ليجمع لهم بين بعثته) أى بركاتها (مصالح الدنيا والدين) من كل ما يحتاج اليه الانسان منهما
(صلى الله عليه وسلم) وشرف وكرم ومجد وعظم * (مهمة) * قال السهيلي في الروض نقلا عن نوادر أبى
زيد أول امرأة خضت من النساء وتقتب اذنها وجرت ذيلها بحر وذلك ان سارة غضبت عليها فقلت
أن تقام ثلاثة أعضاء من أعضائها فأمرها ابراهيم عليه السلام أن تبرقسها بنقب اذنها وخفضها
فصارت سنة في النساء اه (الثامن) من خصال الفطرة كما هو في حديث عائشة على ما سأتى بيانه اعفاء
اللحية وهو (ما طال من اللحية وانما أخرناها لتلحق بهما فى اللحية من السن والبدع اذ هذا أقرب موضع
يليق به ذكرها وقد اختلفوا فيها طال منها فقبيل ان قبض الرجل على لحيته وأخذ ما فضل عن القبضة
فلا بأس) في ذلك (فقد فعله) من الصحابة عبدالله (بن عمر) بن الخطاب رضى الله عنه (وجاعة من
التابعين واستحسنه الشعبي) الفقيه عامر بن شراحيل (وابن سيرين) ومحمد وآخرون (وكرهه الحسن)
البصرى (وقتادة) بن دعامة أبو الخطاب السدوسي (وقالوا تركها عافية) أى عفوا (أحب لقوله صلى الله
عليه وسلم اعفوا اللحية) كفى الصعيين من حديث ابن عمر وفي رواية أوفولوفى رواية وفروا وفي رواية
أرخوا بالخاء المعجمة على المشهور وقيل بالجيم من الترك والتأخير وأصله الهمز مخفف تخفيفا واعفاء
اللحية توفير شعرها وتكثيره وانه لا يأخذ منه كالشارب من عفا الشيء اذا كثر وزاد وهو من الاضداد
وفي الفعل المتعدى لغتان أعفاه وعفاه وجاء المصدر هنا على الرباعى قال العراقي واستدل به الجمهور على
أن الاولى ترك اللحية على حالها وأن لا يقطع منها شئ وهو قول الشافعي وأصحابه وقال عياض يكره حلقها
وقصها وتحريفها وقال القرطبي في المفهم لا يجوز حلقها ولا تنهالها ولا قص الكثير منها قال عياض وأما
الاخذ من طولها فحسن قال ويكره الشهرة في تعظيمها كما يكره في قصها وخبرها قال وقد اختلف السلف
هل لذلك حد فمنهم من لم يحدد شيأ في ذلك الا انه لا يتركها بحدا الشهرة ويأخذ منها وكره مالك طولها
جدا ومنهم من حدد بما زاد على القبضة فيزال ومنهم من كره الاخذ منها الا في حج أو عمرة اه (والامر في
هذا قريب اذ لم ينته الى تقصيص اللحية وتدويرها من الجوانب) كما هو شأن أهل الذمارة (فان الطول
المفرط) فيها (قد يشوه الخلقة) الاصلية (و يطلق السنة المتعاقبين بالنزول) والتعيب (اليه فلا بأس
بالاحتراز عنه على هذه النية وقال) ابراهيم بن الاسود (النخعي) فقيه الكوفة (عجت لرجل)
القوت عجا من رجل (عاقل طويل اللحية كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها) ونص القوت فجعلها
(بين لحيتين فان التوسط في كل شئ حسن ولذلك قبيل) ونص القوت وقال بعض الادباء (كلما طالت

كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها بين لحيتين فان التوسط في كل شئ حسن ولذلك قبيل كلما طالت

اللحية تشمر العقل) وقال آخر ما طالت اللحية من رجل الا ونقص من عقله بمقدار ما طال من لحيته قال صاحب القوت وأشدت لبعض الظرفاء

لا تجسبن للحية * طالت منابتها طويلا نهوى بماء صف الزيا * حكاها ذنب الحسيلة قد يدرك الشرف الفتى * يوما ولحيته قلبه

وأشدت لبعض العرب لعمر ك ما القتيان أن تثبت اللحية * ولكنما القتيان كل فتى ندى * (فصل) * (وفي اللحية عشر خصال مكروهة وبعضها أشد من بعض) ونص القوت وفي اللحية من خفايا الهوى ودقائق آفات النفوس ومن البدع المحدثه اثنا عشر خصلة بعضها أعظم من بعض وكلها مكروهة وقد كنا أجملنا ذلك عندنا في باب آفات النفوس (وهو خضابها بالسواد) لاجل الهوى وتلبس الشيب (وتبييضها بالكبريت) وغيره استجبالا لاطهار علو السن وسرا للحدائق والتعليم (و) من ذلك (تنفها) أيضا (تنف الشيب منها) تغطية للتكهل (والنقصان والزيادة فيها) على ما سيأتي بيانه (وتسريحها تصعلا لاجل الرياء) ونص القوت لاجل الناس (وتركها شعثا) ثقلة مغبرة (اطهار للزهد) والتهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (و) من ذلك (النظر الى سوادها عجباً) بها وخيلاء وغرة (بالشباب) ونفرا (و) من ذلك النظر (الى بياضها تكبرا بعلاو السن) وتطاولا على الشباب فيعجبه نظره الباعن النظر لنفسه من تعلم العلم وتعلم القرآن الذي لا يسعه جهله (و) من ذلك (خضابها بالجرة والصفرة من غيرنية) صالحه (تشبها بالصالحين) والقراء من أهل السنة فهذه عشر خصال وزاد صاحب القوت فقال ومنه تقصيصها كالتمعية طاقه على طاقة للترين والنضج ووافقه النووي فعند الخصال المكروهة فيها اثني عشر كما قاله صاحب القوت وزاد حلقها وعقدتها وضفرها وبه تمت الخصال اثني عشر ثم فسر المصنف تلك الخصال فقال (أما الأول وهو الخضاب بالسواد) لالفرض الجهاد (فهو منهى عنه لقوله صلى الله عليه وسلم خير شبابكم من تشبه بشيوخكم وشعر شيوخكم من تشبه بشبابكم) كذا في القوت ولكن قال بكهولكم بدل بشيوخكم قال العراقي أخرجه الطبراني من حديث واثله بن الاسقع بأسناد ضعيف اه قلت وكذا أبو يعلى قال الهيثمي وفيه من لم أعرفهم وأخرجه البيهقي عن ابن عباس وقال تفرد به بحر بن كثير السقاوي بحر قال في الكاشف تركوه وفي الضعفاء اتفقوا على تركه وفيه أيضا الحسن ابن أبي جعفر وهو ضعيف وأخرجه ابن عدي عن ابن مسعود وقال ابن الجوزي حديث لا يصح (والمراد بالتشبه بالشيوخ) في الحديث المذكور (في الوفا لاني تبييض الشعر) فانه مكروه لما فيه من اظهار علو السن توصلا الى التصديرو قال ابن أبي ليلى يجهني ان أرى قفا الشاب أحسبه شيخا وأبغض أن أرى قفا الشيخ أحسبه شابا فاذا هو شيخ وأخذ الماوردى من الحديث انه ينبغي للطالب الاقتداء بأشياخه والتشبه بهم في جميع أفعاله لم يصير لها آلفا وعليها ناشا ولما خالفها بما جابا وقال المناوي في شرح الجامع معني من تشبه بكهولهم أي في سيرتهم لاني صورتهم فيغلب عليه وقار العلم وسكينة الحلم وزهاده التقوى من مداني الامور وكف نفسه عن علة الطبع واخلاقي السوء والتصابي واللهم فيكون في الدنيا في رعاية الله وفي القيامة في ظله ومعني من تشبه بشبابكم أي في العجلة والتبات والصبر عن الشهوات والقصد من حب الشباب على اكتساب الحلم وزجر الكهول عن الخفة والطمش (ومنهى) رسول الله صلى الله عليه وسلم (عن الخضاب بالسواد) قال العراقي أخرجه ابن سعد في الطبقات من حديث هروبن العاص بأسناد منقطع ولمسلم من حديث جابر وغيره وهذا شيء واجتنبوا السواد قاله حين رأى بياض شعر أبي قحافة قلت وأخرجه أحمد عن أنس بلفظ غيروا الشيب ولا تقر به السواد وزاد في الفردوس يعني بأفحافه (وقال) صلى الله عليه وسلم (هو خضاب أهل النار) أي الخضاب بالسواد (وفي لفظ آخر الخضاب بالسواد خضاب الكفار) قال العراقي أخرجه الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الكافر قال ابن أبي

اللحية تشمر العقل (فصل) وفي اللحية عشر خصال مكروهة وبعضها أشد من بعض خضابها بالسواد وتبييضها بالكبريت وتنفها وتنف الشيب منها والنقصان منها والزيادة فيها وتسريحها تصعلا لاجل الرياء وتركها شعثا اظهارا للزهد والنظر الى سوادها عجباً بالشباب والى بياضها تكبرا بعلاو السن وخضابها بالجرة والصفرة من غيرنية تشبها بالصالحين * أما الأول وهو الخضاب بالسواد فهو منهى عنه لقوله صلى الله عليه وسلم خير شبابكم من تشبه بشيوخكم وشعر شيوخكم من تشبه بشبابكم والمراد بالتشبه بالشيوخ في الوفا لاني تبييض الشعر ومنهى عن الخضاب بالسواد وقال هو خضاب أهل النار وفي لفظ آخر الخضاب بالسواد خضاب الكفار

حاتم منكر اه وسياقي بقية الحديث قرياً ومذهب الشافعي نذب خضب الرجل والمرأة بنحو حرة أو
صفرة ويحرم عليهم اخضابه بالسواد الا الرجل لحاجة الجهاد وقيل يكره قاله ابن حجر في شرح الشمايل وأما
قول عياض منع الاكثر من الخضاب مطلقاً وهو مذهب مالك فقد رده النووي بما هو مذكور في شرح
مسلم (وتزوج رجل) بامرأة (على عهد عمر رضي الله عنه وكان يخضب بالسواد فنصل)
(خضابه وظهر سنه) وفي القوت فظهرت شيبته وفي بعض النسخ وظهر شيبه (فرفعه أهل المرأة الى عمر
رضي الله عنه فردنكاحه وأوجعه ضرباً وقال غررت القوم بالشباب ولبست عليهم شيبك) ونص القوت
ودلت عليهم شيبك (ويقول أول من خضب بالسواد فرعون) ملك مصر (لعنه الله) نقله صاحب
القوت وذكره السيوطي في الاوليات (وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يكون
في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كموصل الحمام لا يرحون رائحة الجنة) أوردده صاحب القوت
وقال رواه سعيد بن جابر عن ابن عباس وقال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي من حديثه باسناد جيد
اه والحواصل جمع حوصلة الطائر بتشديد اللام وتخفيفها معروف ولا يرحون أي لا يشمون (الثاني
الخضاب بالصفرة والحرة) عده في الاجمال آخر وأقدمه في التفصيل لمناسبتة ما قبله ولا بأس في ذلك (وهو
جائز) اذا قارنته نية صالحة وهو أن يكون (تلبساً للشيب على الكفار في الغزو) عليهم (والجهاد) فيهم
(فان لم يكن على هذه النية بل للتشبه بأهل الدين) والصالحين وليس منهم (فهو مذموم) ولا يخفى ان
مذهب المصنف ان الخضاب بغير السواد سنة سواء كان بحمرة أو صفرة وهذا لا يحتاج فيه الى نية
الجهاد بل حاجة الجهاد تبج السواد فضلاً عن غيره كما تقدم فتأمل (وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الصفرة خضاب المسلمين والحرة خضاب المؤمنين) هكذا أوردده صاحب القوت قال العراقي أخرجه
الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر وقد سؤد لحية فقال السلام عليك أيها الشويب قال أما تعرفني
في المناقب ولكن لفظهم الصفرة خضاب المؤمن والحرة خضاب المسلم والسواد خضاب الكافر قال بعض
رواته دخل ابن عمر على ابن عمرو وقد سؤد لحية فقال السلام عليك أيها الشويب قال أما تعرفني
قال أعرفك شيخاً وأنت اليوم شاب سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نذكره قال الذهبي
منكر وقال الهيثمي فيه من لم أعرفه وتعبيره بالمؤمنين تارة وبالمسلمين أخرى تفنن وهذا الحديث كما
تراه مشتمل على ثلاث جمل وقد قطعه المصنف كما ترى تبعا لصاحب القوت (وكانوا يخضبون بالحناء
للحمرة وبالخلوق والكتم للصفرة) هكذا أوردده صاحب القوت والخضاب به مباح محبوب مطلوب لكونه
دأب الصالحين وفي الصحيحين من حديث ابن عمر أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصبغ بالصفرة وهو
دليل مذهب المصنف ان الخضاب بغير السواد سنة وبدله ما رواه أبو داود في سننه مرر رجل على النبي صلى
الله عليه وسلم قد خضب بالحناء والكتم فقال هذا أحسن فقرأ آخر خضب بالصفرة فقال هذا أحسن من
هذا كله وما قال عياض من منع الخضاب مطلقاً وعزاه لمالك والاكثر من ما روى من النهي عن تغيير
الشيب ولأنه صلى الله عليه وسلم لم يغير شيبه وقد أجاب عنه النووي بأن ما مر من حديث ابن عمر وغيره
لا يمكن تركه ولا تأويله قال والمختار أنه صلى الله عليه وسلم صبغ في وقت وترك في معظم الاوقات فأخبر كل
بما رأى وهو صادق وهذا التأويل كالتبعين للجمع به بين الأحاديث والله أعلم والحناء معروف والكتم
محرمة ويشدد من نبات الجبال ورقه كورق الا من يخضب به مدقوقاً له غير كقدر الغافل ويسود اذا اضغ
وقد بعصر منه دهن يستصح به في البوادي واذا خلط بالوشمة خضب سواداً وتقدم ان الخضاب بالسواد
حرام ما لم ينو الجهاد (و) قد (خضب بعض العلماء بالسواد لاجل الغزو) على الكفار فيهم نه شاب
قوى فيها بون منه ومنهم عبد الله بن عمرو فانه كان يخضب كذلك هذه النية (وذلك لا بأس به اذا صحت
النية ولم يكن فيه هوى وشهوة) للنفس والاصل فيه لصاحب القوت حيث قال فاما الخضاب بالسواد فقد

وتزوج رجل على عهد عمر
رضي الله عنه وكان يخضب
بالسواد فنصل خضابه
وظهرت شيبته فرفعه أهل
المرأة الى عمر رضي الله عنه
فردنكاحه وأوجعه ضرباً
وقال غررت القوم بالشباب
ولبت عليهم شيبك
ويقول أول من خضب
بالسواد فرعون لعنه الله
وعن ابن عباس رضي الله
عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم أنه قال يكون في
آخر الزمان قوم يخضبون
بالسواد كموصل الحمام
لا يرحون رائحة الجنة
الثاني الخضاب بالصفرة
والحرة وهو جائز تلبساً
للشيب على الكفار في الغزو
والجهاد فان لم يكن على
هذه النية بل للتشبه بأهل
الدين فهو مذموم وقد قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم
الصفرة خضاب المسلمين
والحرة خضاب المؤمنين
وكانوا يخضبون بالحناء
للحمرة وبالخلوق والكتم
للصفرة وخضب بعض
العلماء بالسواد لاجل الغزو
وذلك لا بأس به اذا صحت
النية ولم يكن فيه هوى
وشهوة

بروى عن بعض العلماء من كان يقاتل في سبيل الله عز وجل انه كان يخضب بالسواد ولكن لم يخضب به
 لأجل الهوى ولا لتدليس الشيب انما كان يدهن من اعداد العدة لاعداء الله لعني قوله تعالى وأعدوا
 لهم ما استطعتم من قوة واظهار الشباب من القوة وقدر مل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه واضطرب
 هو وأصحابه ليراهم الكفار فيعلمون ان فيهم جلدًا وقوة ومن صنع شيئاً بنية حسنة صالحة يريد بذلك وجه
 الله تعالى وكان عالماً بما ذهب اليه فهو فاضل في فعله كان ذلك من أدون أعماله فلا ينبغي أن يستن به فيه
 لانار وينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من شر الناس منزلة من يقتدى بسبته المؤمن ويترك
 حسنة فآخبر ان المؤمن سيئة وحسنة وان من شرار الناس من تأسّى بهم معذرة لنفسه في هواها (الثالث
 تبييضها بالكبريت) ونحوه والكبريت عني يجرى فاذا جدماءه صار كبيراً وهو أنواع أصفر وأبيض وكدر
 وجميع أنواعه يبيض الشعر بخوراً (استحجالاً لاظهار علو السن) وسراً للجداسة (توصلاً الى التوقير)
 والمعظم عند الناس والرابعة (و) توصلاً الى (قبول الشهادة) أي لتقبل شهادته عند الحكماء (و) الى
 (التصديق بالرواية) أي لينفق بذلك حديثه (عن الشيوخ) الماضي ويدي بالسن مشاهدة من لم يره
 وقد فعل ذلك بعض اليهود وبعض المحدثين (وترفعوا عن الشباب واظهار الكثرة العلم) وقد فعل ذلك
 بعض القصاص أو الوعاظ لرواج قولهم (ظناً) منه بجعله (بان كثرة الايام) التي يصب شعر لحينه (تعطيه
 فضلاً) أو يجعل فيه علماً ولا يعلم ان العقل غارت في القلوب بوان العلم والعمل مواهب من الله تعالى علام
 الغيوب واليه أشار المصنف بقوله (وهيات فلا يزيد كبر السن للجاهل الا جهلاً فالعلم ثمره العقل وهي
 غريزة) في القلب (ولا يؤثر الشيب فيها) بكثرة وزيادة (ومن كانت غريزته الحق) وطبيعته الجهل
 (فتطول المدة) وكثرة الايام (بؤ كد حاقته) كلما كبر وزيدجهل كلما أسن ورأى انما جميع ذلك كثيراً
 في كثير من الناس (وقد كان الشيوخ) في السن والعلم (يقدمون الشباب) و يرون فضلهم (بالعلم)
 والدين توضعوا خبائراً لا تكبراً بالكبر ولا علواً (كان) أمير المؤمنين (عمر بن الخطاب رضي الله عنه
 يقدم) عبد الله (بن عباس) وهو حديث السن على أكبر الصحابة ويسأله دونهم) هكذا أورده صاحب
 القوت وقال ابو نعيم في الحلية حدثنا سليمان حدثنا علي بن عبد العزيز حدثنا عارم أبو النعمان حدثنا أبو
 عوانة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أشياخ يدرفق ببعضهم لم
 تدخل هذا الذي معنا ولنا أبناء مثله فقال انه من قد علم قال فدعاهم ذات يوم ودعاني معهم ومارأيت دعاني
 يومئذ الا ليربهم مني فقال ما تقولون اذا جاء نصر الله والفتح حتى ختم السورة فقال بعضهم أمرنا أن نحمد الله
 ونستغفره اذا جاء نصرنا وفتح علينا وقال بعضهم لا ندري ولم يقل بعضهم شيئاً فقال لي يا ابن عباس أ كذلك
 تقول قلت لا قال فما تقول قلت هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه الله اذا جاء نصر الله والفتح
 فخرج مكة فذلك علامة أجلك فسبح بحمده ربك واستغفره انه كان تواباً قال عمر ما أعلم منها الا ما تعلم حدثنا
 أحمد بن جعفر بن مالك حدثنا محمد بن يونس الكرمي حدثنا أبو بكر الحنفي حدثنا عبيد الله بن وهب عن
 محمد بن كعب القرظي عن ابن عباس ان عمر بن الخطاب جلس في رهط من أصحاب رسول الله صلى الله عليه
 وسلم من المهاجرين فذكروا ليلة القدر فتسككهم منهم من سمع فيها بشي ما سمع فراجع القوم فيها الكلام
 قال عمر مالك يا ابن عباس صامت لا تسككهم تسكك ولا تمنعك الحدانة قال ابن عباس فقلت يا أمير المؤمنين ان
 الله وتر يحب الوتر فجعل أيام الدنيا تدور على سبع وخلق الانسان من سبع وخلق أرزاقنا من سبع وخلق
 فوقنا السموات سبعا وخلق تحتنا أرضين سبعا وأعلى من المثاني سبعا ونهى في كتابه عن نكاح الأقربين
 من سبع وقسم الميراث في كتابه على سبع ونفع في السجود من أجسادنا على سبع وطاف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سبعا بالكعبة وبالصفا والمرورة سبعا وروى الجار سبع لاقمة ذكر الله مما ذكر في
 كتابه فأراها في السبع الاخر من شهر رمضان والله أعلم قال فتجب عمر وقال ما وافقني فيها أحد

الثالث تبييضها بالكبريت
 استحجالاً لاظهار علو السن
 توصلاً الى التوقير وقبول
 الشهادة والتصديق بالرواية
 عن الشيوخ وترفعوا عن
 الشباب واظهار الكثرة
 العلم ظناً بان كثرة الايام
 تعطيه فضلاً وهيات فلا
 يزيد كبر السن للجاهل الا
 جهلاً فالعلم ثمره العقل وهي
 غريزة ولا يؤثر الشيب
 فيها ومن كانت غريزته
 الحق فتطول المدة يؤكده
 حماقة وقد كان الشيوخ
 يقدمون الشباب بالعلم
 كان عمر بن الخطاب رضي الله
 عنه يقدم ابن عباس وهو
 حديث السن على أكبر
 الصحابة ويسأله دونهم

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الغلام الذي لم تستوشن رأسه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اتمسوه في العشر الاواخر ثم قال ياهؤلاء من يؤدوني من هذا كداء ابن عباس (وقال ابن عباس رضي الله عنه) ونص القوت وروى عن ابن عباس وغيره (ما آتى الله عبده علماً) ونص القوت عبد العلم (الاشابا والخير كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا له عناقتي يذ كرههم يقال له ابراهيم وقوله تعالى) ونص القوت ثم تلا قوله تعالى (انهم قتيبة آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله تعالى وآتيناه الحكم صيباً) الى هنا نص القوت فالاولى فيها وصف ابراهيم عليه السلام بالفتوة والثانية في حق أصحاب الكهف والثالثة في حق يحيى عليه السلام وكلهم وصفوا بالفتوة (وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقيل له يا أبا حنزة) وهي كنية أنس (فقد أسن فقال لم يشنه الله بالشيب فقيل أهوشين فقال كلهم يكرهه) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي متفق عليه من حديث أنس دون قوله فقيل الى آخره وسلم من حديثه وسئل عن شيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما شأنه الله بيضاء اه قلت وسلم عن أنس روايات أخر كان في لحيته شعرات بيضاء لم ير من الشيب الا قليلاً لو شئت أن أعد شمعات كن في رأسه ولم يخضب انما كان البياض في عنقه وفي الصدغين وفي الرأس نبذ أي شعرات متفرقة وقوله لم يخضب انما قاله بحسب علمه وفي الصحيحين من حديث ابن عمر انما كان شيبه صلى الله عليه وسلم نحواً من عشرين شعرة بيضاء وهو لا ينافي رواية من قال الا أربع عشرة شعرة بيضاء لان الأربع عشرة نحو العشرين لانها أكثر من نصفها ومن زعم انه لا دلالة لنحو اشي على القرب منه فقد وهم نعم روى البيهقي عن أنس نفسه ما شأنه الله بالشيب ما كان في رأسه ولحيته الا سبع عشرة أو ثمان عشرة شعرة بيضاء وقد يجمع بينهما بان اخباره اختلف باختلاف الاوقات أو بان الاول اخبار عن عدة والثاني اخبار عن الواقع فهو لم يعد الأربع عشرة وأما في الواقع فكان سبع عشرة أو ثمان عشرة وقد يجمع بين الروايات المختلفة فيمن قال انه صلى الله عليه وسلم شاب ومن نفاه فالذي نفاه نفى كثرته لا أنه وسبب قلته شيبه ان النساء يكرهن غالباً ومن كرهه من النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً كفر وهذا معنى قول أنس ولم يشنه الله بالشيب وأما خبران الشيب وقار ونور فيجاب عنه بانه وان كان كذلك لكنه بشين عند النساء غالباً وان المراد من الشيب المنفي الشين عند من كرهه لا مطلقاً تجتمع الروايتان وروى البخاري عن أبي حنيفة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أبيض قد شمت ومسلم عنه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه منه بيضاء ووضع الراوي بعض أصابعه في عنقه وأخرج مسلم والنسائي عن جابر بلفظ كان قد شمت مقدم رأسه ولحيته وعند مسلم كان اذا ادهن لم يتبين أي الشيب واذا أشعث تبين قال شارحة لانه عند الادهان يجمع شعره فيخفي شيبه لقلته وعند عدمه يتفرق شعره فيظهر شيبه والله أعلم (ويقول ان يحيى بن أكرم) التميمي أبو محمد المروزي القاضي روى عن عبد العزيز بن أبي حازم وابن المبارك وعن الترمذي والسراج وكان من بحور العلم ولادعابة فيه وتكلم فيه توفي بالريزة منصرفاً من مكة سنة ٢٤٣ (ولي القضاء) الا كبير بالبصرة (وهو ابن احدى وعشرين سنة) وهذا ذكره صالح شاذان سمعت منصور بن اسمعيل يقول ولي يحيى بن أكرم قضاء البصرة وهو ابن احدى وعشرين سنة اه (فقال له رجل ذات يوم وهو في مجلسه يريد أن يخجله بصغره) ونص القوت يريد أن يخشمه بذلك (كم سن) سيدنا (القاضي أيد الله) فأدرك ذلك منه (فقال سن عتاب بن أسيد) بن أبي العيص بن أمية القرشي ابن عبد الرحمن أمير مكة أرسل عنه ابن المسيب وعطاء وجاعة مات يوم مات الصديق وعمره خمس وعشرون سنة وروى له الاربعة (حين ولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها فأخذه) أي أسكنه هكذا أورده صاحب القوت وكانت التولية يوم الفتح وزاد العراقي فقال وإنما أكبر من معاذ بن جبل حين وجه به رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضياً على اليمن وقال أخرجه الخطيب في التاريخ بإسناد فيه

وقال ابن عباس رضي الله عنه ما آتى الله عز وجل عبداً علماً الاشابا والخير كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا له عناقتي يذ كرههم يقال له ابراهيم وقوله تعالى انهم قتيبة آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله تعالى وآتيناه الحكم صيباً وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقيل له يا أبا حنزة فقد أسن فقال لم يشنه الله بالشيب فقيل أهوشين فقال كلهم يكرهه يقال ان يحيى بن أكرم ولي القضاء وهو ابن احدى وعشرين سنة فقال له رجل في مجلسه يريد أن يخجله بصغره كم سن القاضي أيد الله فقال مثل سن عتاب ابن أسيد حين ولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها فأخذه

نظر وما ذكره ابن أكرم صحيح بالنسبة الى عتاب بن أسيد فإنه كان حين الولاية ابن عشرين سنة وما بالنسبة الى معاذ فانما يتم له ذلك على قول يحيى بن سعيد الانصارى ومالك وأبي حاتم انه كان حين مات ابن ثمان وعشرين سنة والراجح انه مات ابن ثلاث وثلاثين سنة في الطاعون سنة ثمانى عشرة والله أعلم اهـ قلت ولعل هذا هو السبب في اسقاط ذكره عند صاحب القوت وتبعه المصنف (وروى عن مالك) أطلقه فيتوهم انه مالك بن أنس فقيه المدينة وليس كذلك ففي القوت وروينا عن مالك بن مغول رحمه الله وهذا من المصنف اطلاق في محل التقييد ومالك بن مغول هذا بجلى كوفي روى عن ابن بريدة والشعبي وعنه شعبة وأبو نعيم وقيصة حجة روى له الجماعة مات سنة ١٥٩ (قال قرأت في بعض الكتب) المنزلة (لاتفرنكم الله) فان التيس له الحية والتيس هو الذ كرم من المعز اذا أتى عليه الحول وقبل الحول هو جدى الجمع تيوس (وقال أبو عمرو بن العلاء) سيد القراء بالبصرة قرأت في طبقات القراء للذهبي بخطه اختلف في اسمه على تسعة عشر قولاً والذي صح انه زبائن بن العلاء بن عمار بن العريان بن حصين بن الحرث بن جلهمة ابن حجر بن مازن بن مالك بن عمرو بن نعيم المازني التميمي توفي سنة ١٥٤ روى عنه أبو عمرو والشيباني وغيره وله اخوة أربعة معاذ وأبو سفيان والعريان وأبو حفص (اذا قرأت الرجل طويل القامة) أى القدر (صغير الهامة) أى الرأس (عريض اللحية) أى كثيفها (فاقص عليه بالحق) أى قللة العقل لان كلا من الاوصاف المذكورة على استقلالها مذموم فكيف اذا اجتمعت (ولو كان أمية بن عبد شمس) بن عبد مناف وهو أبو الاعصاب والعنابس وانما ذكره لشرفه هكذا أوردته صاحب القوت وزاد وقال معاوية رضى الله عنه يتبين حق الرجل في طول قامته وعظم لحيته وفي كنيته وفي نقش خاتمه اهـ ومنه ما يحكى ان الاصمعي كان قد ذكر له روى الرشيد هذه المقالة فيمنها هو ذات يوم في عليه به بشرف على السوق وبين يديه الاصمعي اذ مر رجل على هذه الصفة فقال هرون له أترى هذا الرجل يكون أحق فقال ليجرب به مولانا فطلبه في الحال فحضر فسأله عن اسمه فذكر له وسأله عن كنيته فقال أبو عبد الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فقال الاصمعي هذه واحدة فضحك هرون ثم سأله على نقش خاتمه فقال وتفتقد الطبر فقال مالى لأرى الهدد أم كان من الغائبين فقال الاصمعي هذه ثنتان الى آخر القصص وهى مفروقة ثم قال صاحب القوت ولم تكن الاشياخ يستكشفون أن يتعلموا من الشباب ما جهلوا ولا يزورون عليهم اصغر سنهم اذ الفضل بيد الله يؤتبه من يشاء لا مانع لما أعطى فيعطى فضله من يشاء من صبي وغيره ولا يعطى لما منع من كبير وغيره (وقال أبو ب) هو ابن أبي نعيم واسمه كيسان أبو بكر (السختياني) البصري الامام نسب الى محلة السختياني بالبصرة لنزوله فيها روى عن عمرو بن سلمة الجرمي ومعاذ بن سيرين وعن شعبة وابن عتبة قال شعبة ما رأيت مثله كان سيد الفقهاء مات سنة ١٣١ عن ثلاث وستين سنة (أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه) فيقال له تتعلم من هذا فيقول نعم أما عبده مادمت أتعلم منه (وقال على ابن الحسين) بن علي بن أبي طالب الامام زين العابدين والد أبي عبد الله الباقر (من سبق اليه العلم قبلك فهو) أفضل منك (واما ما فيه وان كان أصغر سنًا منك) هكذا أوردته صاحب القوت (وقيل لابي عمرو بن العلاء) تقدمت ترجمته قريبا (أحسن من الشيخ) من باع سن الشيخوخة (أن يتعلم من الصغير فقال ان كان الجهول يقم به فالتعلم بحسن به) ونص القوت ان كانت الحياة تحسن به فالتعلم بحسن به وانه يحتاج الى العلم مادام حيا (وقال يحيى بن معين لاجد بن حنبل) تقدمت ترجمتها (وقدر آه غشى خلف بغلة) الامام (الشافعي) رضى الله عنه وذلك ببغداد في القدمة الاولى وكان قد لازمه اذ ذاك كثيرا (يا أبا عبد الله) هى كنية الامام أحمد وبقيّة الأئمة سوى أبي حنيفة (زكت حديث سفيان) بن عيينة لاسفيان الثوري فانه قديم الوفاة سنة ١٦٣ (بعلاه وشمشى خلف بغلة هذا الشاب الفتي) يعنى به الشافعي (وتسمع منه فقال له أجد لو عرفت لكنت تمشى) في ركابه (من الجانب الآخر ان علم سفيان ان فاتني بعلاه)

وروى عن مالك رحمه الله أنه قال قرأت في بعض الكتب لاتفرنكم الله فان التيس له الحية وقال أبو عمرو بن العلاء اذا رأيت الرجل طويل القامة صغير الهامة عريض اللحية فاقص عليه بالحق ولو كان أمية ابن عبد شمس وقال أبو ب السختياني أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه وقال على بن الحسين من سبق اليه العلم قبلك فهو امامك فيه وان كان أصغر سنًا منك وقيل لابي عمرو بن العلاء أيجسن من الشيخ أن يتعلم من الصغير فقال ان كان الجهول يقم به فالتعلم بحسن به وقال يحيى بن معين لاجد بن حنبل وقد رآه غشى خلف بغلة الشافعي يا أبا عبد الله تركت حديث سفيان بعلاه وشمشى خلف بغلة هذا الفتي وتسمع منه فقال له أجد لو عرفت لكنت تمشى من الجانب الآخر ان علم سفيان ان فاتني بعلاه

أى مشافهة من غير واسطة (أدركته بنزول) بواسطة عنه (وان عقل هذا الشاب ان فاتني لم أدركه
 بعلا ولا نزول) هكذا أوردده صاحب القوت والقلب الخبيري في اللمع الالمانية وكان عمر الشافعي اذذاك
 نيفاً وأربعين سنة ولذلك وصفه بالشاب والفتى * (تنبيه) * قد بقي مما يناسب ابراده في هذا الموضوع
 من كتاب القوت مانصه قال وسمعت أبا بكر الجلال يقول اني لارى الصبي يعمل الشئ فاستحسنه فاقتردى
 به فيكون امامي فيه فأمام معنى الخبر الذي روى لا يزال الناس بخير ما أناهم العلم عن أكابرهم فإذا أناهم
 عن أصاغرهم هلكوا فان ابن المبارك سئل عن ذلك فقال أصاغرهم أهل البدع لانه لا صغير من أهل السنة
 عنده علم ثم قال كم من صغير السن جللنا عنه كبير العلم وقد قيل عن أكابر يعني أصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فهذا موطن الخبر لا تخولنا يزال الناس بخير ما دام فهم من رأي وليأتين عليهم زمان يطلب
 في أقطار الارض رجل رأي فلا يوجد كيف وقد جاءت بذلك لفظة ذكرتمها لا يزال الناس بخير ما أناهم
 العلم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أكابرهم فإذا أناهم عن أصاغرهم استعصى الكبير
 على الصغير فهلكوا أي لارى لنفسه أن يتعلم منه لما ذكرنا من الحياء والكبر والاستدكاف ووجه آخر
 هذا مجازة عندي على الخبر والكون لاعلى الذم والعيب لانه قد جاء في الآثرو وصف هذه الامة في أول الزمان
 يتعلم صغارها من كبارها فإذا كان آخر الزمان تعلم كبارها من صغارها فان كان كذلك فهذا على تفضيل
 الاصاغر وتشريف هذه الامة على سالف الامم لانهم لم يكونوا يحملون العلم الا عن القسيسين والاحبار
 والرهبان والاشياخ العباد الزهاد وأخبار هذه الامة في آخر الزمان تفضل سالف الامم في أول أزمنتهم بان
 يتعلم الكبير من الصغير بما فضلهم الله عز وجل فذلك كأشد وطاء للخبر الآخر أمتي كما لم يدرى أوله
 خبراً وآخره وثله من الشاهد الآخر كيف تم لك أمة أنا أولها والمسيح من مريم آخرها وقد روي في الخبر
 لا تحقر واعباد آناه الله عز وجل علما فان الله تعالى لم يحقره ان جعل العلم عنده وكان شعبة يقول من
 كتبت عنه سبعة أحاديث أو تعلمت منه علما فانا عبده وقال مرة أخرى انا كتبت عن الرجل سبعة أحاديث
 فقد استرقتني وألله أعلم (الرابع تنف بياضها استندكافاً من الشيب) ورغبة عنه (وقد نهى عليه السلام
 عن تنف الشيب وقال هو نور المؤمن) قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي وابن
 ماجه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده اه قلت وعند المنذري وقال انه نور المسلم وعند أبي
 داود من حديثه بلفظه لا تنفوا الشيب فانه نور يوم القيامة وفي رواية له فانه نور المؤمن وأخرج البيهقي
 من هذه الرواية الشيب نور المؤمن لا يشيب رجل شيبه في الاسلام الا كانت له بكل شية حسنة ورفع
 بهادرجة وفي اسناده الوليد بن كثير أوردده الذهبي في الضعفاء وروى ابن عساكر من حديث أنس
 الشيب نور من خلغ الشيب فقد خلغ نور الاسلام وأنما جعل الشيب نور المؤمن لانه يمنعه عن الغرور
 والخطة والطيش ويميله الى الطاعة ويحبس نفسه عن الشهوات وكل ذلك موجب للشواب يوم المآب وفي
 الحديث الآخر من خلغ الشيب يعني ازاله بنحو تنف أو غيره واليه أشار المصنف بقوله (وهو في معنى
 الخضاب بالسواد) في اظهار الخلد وانه شاب قوى تدليسا (وعلة الكراهية ماسبق) واختلف هل النهي
 للنحرير واختاره النووي لثبوت الزجر عنه في عدة أخبار وبعضهم أطلق الكراهة ومقتضى سياق
 المصنف التحريم لانه جعله في معنى الخضاب بالسواد (والشيب نور الله) قد تقدم من حديث أنس الشيب
 نور والتنف في الحديث أعم من أن يكون في اللحية أو من الرأس لانه نور ووقار (والرغبة عنه ورغبة عن
 النور) وميل الى الخلود في دار الغرور * (تنبيه) * ذكر السيوطي في الاوليات ان أول من شاب ابراهيم
 عليه السلام وفي الاسرائيليات ان ابراهيم عليه السلام لما رجع من تقرب ولده الى ربه رأت سارة في لحيته
 شعرة بيضاء فانكرتها وأرته اياها فتأملها فاعجبته وكرهتها وطالبته بازالتها فاني وأناه ملك فقال السلام
 عليك يا ابراهيم وكان اسمه ابرم فزاد في اسمه هاء والهاء في السريانية للتخفيف والتعظيم ففرح وقال انك
 الهى واله كل شئ قال له الملك ان الله صيرك معظما في أهل السموات وأهل الارض (الخامس تنفها) كلها
 (أوتنف بعضها بحكم العيب) بها (والهوس) أى خلة العقل كما يلي بذلك جماعة وما نقل عن الحريري

وأدركته بنزول وان عقل
 هذا الشاب ان فاتني لم
 أدركه بعلا ولا نزول الرابع
 تنف بياضها استندكافاً
 من الشيب وقد نهى عليه
 السلام عن تنف الشيب
 وقال هو نور المؤمن وهو في
 معنى الخضاب بالسواد وعلة
 الكراهية ماسبق والشيب
 نور الله تعالى والرغبة عنه
 رغبة عن النور * الخامس
 تنفها أو تنف بعضها بحكم
 العيب والهوس

وذلك مفروغ ومشوّه للخلق وتنف (٤٢٦) الفتيكين بدعة وهما جانبيا العنقة شهد عند عمر بن عبد العزيز رجل كان ينتف فنيكبه فرد

شهادته ورد عمر بن الخطاب
رضي الله عنه وابن أبي ليلى
قاضي المدينة شهادة من
كان ينتف لحبته واما تنفها
في أول النبات تشبها بالمرء
فن المنكرات الكبار فان
اللحية زينة الرجال فان الله
سبحانه ملائكة يقسمون
والذي زين بنى آدم بالحي
وهو من تمام الخلق وبها
يميز الرجال عن النساء
وقيل في غريب التأويل
اللحية هي المراد بقوله تعالى
يزيد في الخلق ما يشاء قال
أصحاب الاحنف بن قيس
ودددان نشترى للاحنف
لحية ولو بعشرين ألفا
وقال شريح القاضي وددت
ان لى لحية ولو بعشرة آلاف
وكيف تكبره اللحية وفيها
تعظيم الرجل والنظر اليه
بعين العلم والوقار والرفع في
المجالس واقبال الوجوه اليه
والتقديم على الجماعة
ورعاية العرض فان من
يشتم بعرض باللحية ان كان
للمشتم لحية وقد قيل ان
أهل الجنة مرد الا هرون
أخاموسى صلى الله عليهما
وسلم فان له لحية الى سرته
تخصيصا له وتفضيلا
* السادس تقصيصها
كالتعبية طاقة على طاقة
للتزين للنساء والتضع
كعب يكون في آخر الزمان
أقوام يقصون لحاهم
كذنب الحمامة ويعرقون نعالهم

صاحب المقامات من العيش ما انتفها فهو من باب الاضرار (وذلك مكروه) كراهة التحريم كمال مال اليه
النوى (ومشوّه للعنقة) الاصلية أى مقبيلها (وتنف الفتيكين بدعة) كما قاله صاحب القوت قال
(وهما) منى فذلك كأمر (جانبيا العنقة) التي تحت الشفة السفلى (شهد عند عمر بن عبد العزيز
رضي الله عنه) من الخلفاء الراشدين (رجل كان ينتف فنيكبه فرد شهادته) كذا في القوت وذلك لانه
أقرب بدعة محدثة لم تكن في زمن السلف فزجره برده شهادته (ورد عمر بن الخطاب) أمير المؤمنين (رضي
الله عنه) أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن (ابن أبي اسلي) الانصارى (قاضي المدينة) روى عن
الشعبى وعنه شعبه وأبو نعيم ووكيع قال أبو حاتم محله الصدق أخرجه الاربعة توفى سنة ١٤٨ (شهادة
من كان ينتف لحبته) كذا في القوت الا أنه قال شهادة رجل (وأما تنفها في أول النبات تشبها بالمرء)
جمع أمرود من اللحية له (فن المنكرات الكبار) وكذا حلقها بالموسى أوازلتها بالنور وفي سيات
النوى تنفها أول طلوعها ايثار المرودة وحسن الصورة من أشد المنكرات (فان اللحية زينة الرجال)
وعلمة الكمال (فان الله سبحانه) وعبرة القوت قد ذكر في بعض الاخبار ان الله عز وجل (ملائكة
يقسمون) أى يحلفون (والذي زين بنى آدم بالحي) وفي بعض نسخ الكتاب يسبحون بقولهم سبحان
الذي زين (وهى من تمام الخلق) الظاهر (وبها يميز الرجال من النساء) في ظاهر الخلق وتقدم ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان كث اللحية وكذلك أبو بكر وكان عثمان رقيق اللحية طويها وكان على عريض
اللحية وقد ملأت ما بين منكبيه رضى الله عنهم (وقيل في غريب التأويل اللحية هي المراد بقوله تعالى
يزيد في الخلق ما يشاء) وعبرة القوت وقدروا بنى بعض تأويل قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء قال
الحبي وفيه وجوه كثيرة اه قلت قد ذكر السيوطى في الدر المنثور في تفسير هذه الآية ما نصه أخرجه
ابن أبي حاتم عن السدى في قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء يقول يزيد في أجنحتهم وخلقهم ما يشاء وأخرج
ابن المنذر عن ابن عباس قال الصوت الحسن وأخرج البيهقي عن قتادة قال الملاح في العيسين اه (وقال
أصحاب الاحنف بن قيس) وعبرة القوت وصف بعض بنى قيس من رها الاحنف بن قيس رضى الله عنه
قال (ودددان نشترى لحية) وفي القوت انا شترينا (للاحنف) بن قيس لحية (بعشرين ألفا) ولم يذكر
حذفه في رجله ولا عوره في عينه وذكر كراهية عدم لحيته وكان الاحنف رضى الله عنه رجلا عاقلا
حليما كريما (وقال شريح) بن الحرث (القاضي) أبو أمية الكندى ولاء عمر قضاء الكوفة ووفى
قضاء البصرة وقد سمع عمر وعليه وعنه ابراهيم وأبو حصين أخرجه النسائى توفى سنة ٧٨ (ودددان لى
لحية بعشرة آلاف) هكذا أورده في القوت (وكيف تكبره اللحية وفيها) خصال نافعة نقلها صاحب
القوت عن بعض الادباء منها (تعظيم الرجل والنظر اليه بعين العلم والوقار) منها (الرفع في المجالس
واقبال الوجوه اليه) منها (التقديم على الجماعة) والتفضيل عليهم (و) منها (وقاية العرض فان من يشتم
بعرض باللحية ان كان للمشتم لحية) وفي القوت يعنى اذا راوا شتمه عرضوا له بما فوقت عرضه وقال أبو
نوسف القاضي من عظامت لحيته جلت معرفته (وقد قيل ان أهل الجنة مرد الا هرون أخاموسى صلى
الله عليهما فان له لحية الى سرته تخصيصاله وتفضيلا) هكذا أورده صاحب القوت وفي رواية ذكره هاني
اسان الميزان الاموسى فليحيته الى سرته وعند الترمذى من حديث أبي هريرة أهل الجنة جرد مرد
لا يفتى شبابهم ولا تبلى ثيابهم ومعنى جرد مرد لا شمر على أبدانهم ولا على لحيهم (السادس تقصيصها
كالتعبية) أى يقصها من أطرافها فيجعلها على هيئة التعمية في ساق النوى تصفيفها (طاقة على طاقة
للتزين للنساء والتضع) أى لتقصيها النساء وغيرهن (وعن كعب) هو المعروف بالاخبار تقدمت
ترجمته قال (يكون في آخر الزمان أقوام يقصون لحاهم كذنب الحمامة ويعرقون نعالهم كالنماجل
أولئك لان خلق لهم) أورده صاحب القوت عن كعب وأبي الخلد انهما وصفا قوم ما يكونون في آخر الزمان
فساقاه قال وذ كر أيضا عن جماعة ان هذا من أشراط الساعة والنماجل جمع منجل حديدة معوجة آلة

معروفة للصادق روى عن أبي هريرة أن أصحاب الدجال عليهم السجنان شواربهم كالصياصي ونعالهم
مخرطة أي نعالهم لها أعناق طوال مفارقة كالأخرطوم والسجنان جمع ساج الطيالس والصياصي
القرون (السابع الزيادة فيها) والنقص منها (وهو أن يزيد في شعر العارضين من الصدغ وهو من شعر
الرأس حتى يجاوز عظام اللحية) وذلك هو وحد اللحية (أو) أخذ بعض العذارى في حلق الرأس ويدخل فيه
تف جانبي العنقة وهما الفسكان أو ينقص من العظمين حتى (ينتهي إلى نصف الحد وذلك) نقصان من
اللحية وهو (يبين هيئة أهل الصلاح) بل هو مشبهة فلجئنا بذلك (الثامن تسريحها لأجل الناس)
تصنعوا تر كها شعثة اطهارا للزهد والتهان بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (قال بشر) هو الخافي
كذا في نسخ الكتاب والصواب قال السري وهو ابن المغلس السقطي خال الجنيد كما هو مصرح به في القوت
وغيره (في اللحية شركان) خفيان (تسريحها لأجل الناس) أي لأراعتهم (وتر كها متفتلة) أي شعثة
مغبرة فتائل (لاظهار الزهد) ونص القوت لأجل الزهد وقال أيضا لودخل على داخل فمسحت لحيتي
لأجله لظننت أني مشرك (التاسع والعاشر النظري سوادها بعين العجب) والخيلاء وغرة بالشباب وغرا
وهذا هو التاسع وأما العاشر فلم يشر إليه المصنف هنا وقد مر عند ذكر الحاصل أجمالا في الأول وهو النظر
إلى بياضها تسكيرا بكبر السن وتطاولا على الشباب فيحجب نظره البهائم النظر لنفسه (وذلك) أي النظر
بعين العجب (مذموم في جميع أجزاء البدن بل في جميع الأخلاق والأفعال على ما سيأتي بيانه) في مواضعه
اللائقة به (فهذا ما أردنا أن نذكره من أنواع التزين والنظافة) الظاهرة (وقد حصل من) تضمن
(ثلاثة أحاديث) متفرقة مروية من طرق صحيحة منها حديث عائشة وابن عباس وأبي هريرة رضي الله
عنهم على ما يأتي بيانه (من سنن الجسد اثنا عشر خصلة خمس منها في الرأس فرق شعر الرأس والمضمضة
والاستنشاق وقص الشوارب والسواك وثلاثة) منها (في اليدين والرجل وهي القلم) أي قص الأظفار
(وغسل البراجم وتنظيف الواجب وأربعة) منها (في الجسد وهي تنظيف الأبط والاستعداد والختان
والاستنجاء بالماء فقد وردت الأخبار بمجموع ذلك) وكل ذلك قد تقدم بيانه ما عدا فرق الرأس فقد أخرج
البخاري من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسدل شعر رأسه إلى أن قال ثم فرق
رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق هو جعل الشعر فرقتين كل فرقة ذؤابة ضد السدل وهو مطلق الإرسال
والمراد هنا إرساله على جبينه وجعله كالقصة وقد سدل من ورأيه من غير أن يجعل فرقتين وفيه دليل على أن
الفرق أفضل لانه الذي رجع إليه صلى الله عليه وسلم وانما جاز السدل خلا لما قال نسخ السدل فلا يجوز
فعله ولا اتخاذ الجمة والناصة لما ورد أن فرق عقيصته فرق الخ فهو مصرح في جواز السدل وزعم نسخه
يحتاج إلى بيان ناسخه وأنه متأخر عن المنسوخ ويحتمل رجوعه إلى الفرق باجتهاد وعليه حكمه عدوله
عن موافقة أهل الكتاب هنا أن الفرق أقرب إلى النظافة وأبعد عن الاسراف في غسله وعن مشابهة النساء
ومن ثم كان الذي يتجه جواز السدل حيث لم يقصد التشبه بالنساء الاحرم من غير نزاع وأما بيان مجموع
الأخبار الواردة فيه فحديث أبي هريرة لفظه خمس من الفطرة الختان والاستعداد وقص الشارب وتقليم
الأظفار وتنف الأبط أخرجه الأئمة الستة فرووه خلا الترمذي من طريق سفيان بن عيينة والترمذي
والنسائي أيضا من رواية معمر والنسائي أيضا من رواية تونسين يزيد ثلاثتهم عن الزهري عن ابن المسيب
ورواه النسائي من رواية سعيد القبري كلاهما عن أبي هريرة وأما حديث عائشة فلفظه عشر من الفطرة
قص الشارب واعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الأظفار وغسل البراجم وتنف الأبط وحلق
العانة وانتقاص الماء أخرجه مسلم وأصحاب السنن قال زكريا قال مصعب بن شيبة العاشرة الآن تكون
المضمضة وزاد قتيبة قال وكبح انتقاص الماء بمعنى الاستنجاء وقد ضعف النسائي رفعه فانه رواه موقوف على
طلق بن حبيب ثم قال انه أولى بالصواب من حديث مصعب بن شيبة قال ومصعب بن شيبة منكر الحديث
وقال الترمذي انه حديث حسن وأما حديث ابن عباس فلفظه خمس كلها في الرأس ذكر فيها الفرق ولم
يذكر اعفاء اللحية أخرجه أبو داود وقال عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه

السابع الزيادة فيها وهو
أن يزيد في شعر العارضين
من الصدغين وهو من شعر
الرأس حتى يجاوز عظام
اللحية وينتهي إلى نصف
الحد وذلك يبين هيئة أهل
الصلاح * الثامنة تسريحها
لأجل الناس قال بشر في
اللحية بشر كان تسريحها
لأجل الناس وتر كها متفتلة
لاظهار الزهد * التاسع
والعاشر النظري سوادها
أوبياضها بعين العجب وذلك
مذموم في جميع أجزاء
البدن بل في جميع الأخلاق
والأفعال على ما سيأتي
بيانه فهذا ما أردنا أن
نذكره من أنواع التزين
والنظافة وقد حصل من
ثلاثة أحاديث من سنن
الجسد اثنا عشر خصلة
خمس منها في الرأس وهي
فرق شعر الرأس والمضمضة
والاستنشاق وقص الشارب
والسواك وثلاثة في البدن
والرجل وهي القلم وغسل
البراجم وتنظيف الواجب
وأربعة في الجسد وهي
تنف الأبط والاستعداد
والختان والاستنجاء بالماء
فقد وردت الأخبار بمجموع
ذلك

عن ابن عباس واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال ابتلاه الله بالطهارة خمس في الرأس وخمس في
الجسد خمس في الرأس قص الشارب والمضمضة والاستنشاق والسواك وفرق الرأس وفي الجسد تقليم الاظفار
وحلق العانة والختان وتنف الابط وعن صاحب القوت بحديث ابن عباس حديث استبطاء الوحى وفيه
وانتم لا تستمنون ولا تقامون اظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنقون راجكم وقد تقدم ذلك للمصنف
* (تنبيه) * وقدرى في الباب احاديث غير التي ذكرنا من ذلك حديث عمار بن ياسر وانظله من الفطرة
المضمضة والاستنشاق والسواك وقص الشارب وتقليم الاظفار وتنف الابط والاستحذاء وغسل البراجم
والانتضاح والاختتان هذا اللفظ ابن ماجه وساق ابو داود بعضه واحال ببقية على حديث عائشة وهو من
رواية علي بن زيد عن سلمة بن محمد عن عمار بن ياسر وقال البخاري انه لا يعرف لسلمة سمع من عمار وفي
رواية لابن داود عن سلمة عن ابيه والظاهر انها رسالة ومنها حديث ابن عمر بلفظ الفطرة قص الاظفار
واخذ الشارب وحلق العانة أخرجه النسائي ورواه البخاري بلفظ من الفطرة حلق العانة وتقليم
الاظفار وقص الشارب وفي رواية له من الفطرة قص الشارب هكذا أورده من الطريقين في اللباس من
رواية حنظلة عن نافع عن ابن عمر وأسقطه المزي في الاطراف فاقصر على عزوف للنسائي * (تنبيه آخر) *
قول مسلم في احدي الروايتين في حديث أبي هريرة من: واية يونس بن زيد عن الزهري الفطرة خمس
وكذلك رواية النسائي من طريق سفيان الفطرة خمس فان سفيان قد رواه على الشك كما هو عند مسلم من
طريقه الفطرة خمس فان سفيان قد رواه من الفطرة فاما أن يكون الشك منه أو من فوقه أو من الرواية عنه
وجمع بينه وبين حديث عائشة وعمار بجوابين أحدهما أن يكون ذكر في حديث أبي هريرة المتأ كدم من
خصال الفطرة وأفردها المذ كرلتا كدها والثاني أن يكون اعلم الله تعالى بعد ذلك بزيادة الخصال
المذ كورة في حديث عائشة وحديث عمار على تقدس رحمتها وكذلك حديث ابن عمر السابق ذكره وانه
أعلم * (تنبيه آخر) * دل حديث عائشة المتقدم على ان خصال الفطرة أكثر من العشرة وهو كذلك
فانه أسقط منها الختان المذ كور في حديث أبي هريرة وذكر منها الانتضاح في حديث عمار والفرق في
حديث ابن عباس ولم يذكر فيه اعفاء اللحية فقد يتحصل من مجموع ذلك ثلاثة عشر خصلة وأوصلها أبو
بكر بن العربي شارح الترمذي الى نحو ثلاثين خصلة وقال لا أطيل بايرادها ولم يذكر المصنف الانتضاح
المذ كور في حديث عمار ولا الانتقاض المذ كور في حديث أبي هريرة تبع صاحب القوت فليتنبه لذلك
والله أعلم * (خاتمة) * تشمل على مهمات تتعلق بهذه الخصال التي تضمنتها الاخبار المذ كورة الاولى
اختلف في المراد بالفطرة في هذه الاحاديث فقيل السنة حكاه الخطابي عن أكثر العلماء يدل عليه رواية
أبي عوانة في المستخرج في حديث عائشة عشر من السنة فعلى هذا المراد بالسنة الطريقة أى ان ذلك من
سنن الانبياء وطريقتهم لان بعضها واجب كما تقدم على الخلاف ومن لا يرى وجوب شئ منها يحملها على
السنة التي تقابل الواجب وقيل المراد بالفطرة هنا الدين وقيل الاسلام وليسكل وجهة والله أعلم * الثانية
في مناسبة تسمية هذه الخصال فطرة قال صاحب المذهب في هذه الخصال محافظة على حسن الهيئة والنظافة
وكلاهما يحصل به البقاء على أصل كمال الخلقة التي خلق الانسان عليها وبقاء هذه الامور وتركها
يشوه الانسان ويقبح بحيث يستقذر ويحجب فيخرج مما تقتضيه الفطرة الاولى لهذا المعنى والله أعلم
* الثالثة أغرب القاضي أبو بكر بن العربي في شرح الموطأ فقال عندى ان الخصال الخمس المذ كورة في
الحديث كلها واجبة فان المراد لو تركها لم تبق صورته على صورة الادميين وتعبه أو شامة بأن الاشياء
التي مقصودها مطلوب لتحسين الخلق وهي النظافة لا يحتاج الى ورود أمرها بحجب بل بمجرد الندب اليها من
الشارع كاف * الرابعة ان هذه الخصال هي التي ابتلى الله بها ابراهيم فاتمهن فجعله الله مسلما وروى ذلك
عن ابن عباس كما في مصنف عبد الرزاق وتقدمت الاشارة اليه وربما احتج من قال بوجوب بعض هذه
الخصال بقوله تعالى أن اتبع له ابراهيم خنيفا وثبت ان هذه الخصال أمرهم ابراهيم عليه السلام وكل
فى أمر الله باتباعه فهو على الوجوب بان أمر به وتقدمت الاشارة اليه مع التعقب عليه وقال بعضهم مؤيدا

لذلك ان الابتلاء غالب النما يقع بما يكون واجبا والله أعلم * الخامسة فيه ان مفهوم العدد ليس بحجة لانه
اقتصرت في حديث أبي هريرة على خمس وفي حديث ابن عمر على ثلاث وفي حديث عائشة على عشر مع ورود
غيرها وقد تقدم انها ثلاثة عشر وأوصلها أبو بكر بن العربي الى ثلاثين فأذا ن ذلك ان ذكر العدد
لا يقتضي نفي الزيادة عليه وهو قول أكثر أهل الأصول ولما قال به يجب بما تقدم ان الله أعلم بالزيادة في
خصال الفطرة بعد ان لم يكن علمه لما حدث ببعضها والله أعلم * السادسة قد ذكر من جملة الخصال انتقاص
الماء ولم يذكره المصنف وقد اختلف في ضبط هذه المقظة فالشهور انهم بالقاف والصاد الملهمة وهكذا
ذكره أبو عبيد في الغريب والهروزي في الغريبين وغيرهما وقيل بالفاء حكاه ابن الاثير في النهاية وحكى عن
بعضهم تصويبه قال النووي وهذا شاذ والصواب ما سبق وقد اختلف في معناه فسرره وكسبه كما عند مسلم
بالاستنجاء ومراده الاستنجاء بالماء لا مطلقا لان الماء صرح به في الحديث وحكى الترمذي في الجامع عن
أبي عبيد انه الاستنجاء بالماء وقال أبو عبيد في الغريب انتقص البول بالماء اذا غسل هذا كبره به وقد
رواه النسائي من قول طلق بن حبيب وقال فيه وغسل الدبر وقال النسائي انه أشبه بالصواب * السابعة من
جملة الخصال المذكورة التي لم يذكرها المصنف الانتضاح وهو عند أبي داود وابن ماجه من حديث عمار كما
تقدم واختلف في تفسيره فقيل هو الانتقاص اي الاستنجاء بالماء وقيل هو رش الماء وهو الصواب واختلف
في موضع استحبابه فحكى النووي عن الجمهور انه نضح الفرج بماء قليل بعد الوضوء لدفع الوسواس ومنه
حديث الحكيم بن سفيان الثقة في رفعه ثم أخذ كفا من ماء فنضجه فرجه أي بعد الوضوء رواه أبو داود
وابن ماجه وابن ماجه من حديث زيد بن حارثة رفعه عني جبريل عليه السلام الوضوء وأمرني أن أنضح
تحت ثوبي مما يخرج من البول بعد الوضوء ففعله بعد الوضوء متعلق بالنضح لا بقوله يخرج لانه لو خرج البول
بعد الوضوء لوجب إعادة الوضوء وابن ماجه أيضا من حديث أبي هريرة اذا توضأت فانتضح وقيل ان
الانتضاح المذكور هو أن ينضح ثوبه بالماء بعد الفراغ من الاستنجاء لدفع الوسواس أيضا حتى اذا توههم
نجاسة بلل في ثوبه أو بدنه أحال به على الماء الذي نضجه ويدله ما رواه أبو داود من رواية رجل من ثقب
عن أبيه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بال ثم نضح فرجه والاول أصح وبمجهل أن يراد بالنضح
هنا غسل البول فيكون المراد الاستنجاء فان النضح يطلق ويراد به الغسل أيضا وقد حكاه النووي في شرح
مسلم قولاً والله أعلم (واذا كان غرض هذا الكتاب التعرض) فيه (للطهارة الظاهرة) فقط (دون)
الطهارة (الباطنة فلنقتصر على هذا) القدر (وليتحقق ان فضلات الباطن وأوساخه التي يجب) على
مريد الآخرة (التنظيف منها) والتنصل عنها (أكثر من أن يحصى) أو يحد (وسبأني تفصيلها في)
مواضعها من (ربع المهلكات) على وجه يبين المراد (مع تعريف الطريق في أزالها) كيف يكون
وبما يكون (و) كيف هي (تطهير القلب منها ان شاء الله تعالى) والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى كل عبد مسلم وعلى آله وصحبه وسلم ونعم الوكيل وقد وجدت هذه الزيادة في بعض النسخ وفي
نسخة أخرى زيادة وبه تم كتاب أسرار الطهارة ويتلوه ان شاء الله تعالى كتاب أسرار الصلاة وأنا أقول
بعون الله تعالى معتمدا على فضله وامداده وبه تم شرح كتاب أسرار الطهارة والحمد لله الذي بنعمته تتم
الصلوات ويتلوه ان شاء الله تعالى شرح كتاب أسرار الصلاة وكان الفراغ من تسويده

سحر ليلة الاربعاء سابع شهر رمضان سنة ١١٩٧ قاله وكتب أبو الغيث

محمد مرتضى الحسيني حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه

ومسلياً ومستغفراً وحسيناً لله ونعم الوكيل

(تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث أوله كتاب أسرار الصلاة) *

واذا كان غرض هذا
الكتاب التعرض للطهارة
الظاهرة دون الباطنة
فلنقتصر على هذا ولتحقق
ان فضلات الباطن
وأوساخه التي يجب
التنظيف منها أكثر من أن
تحصى وسبأني تفصيلها في
ربع المهلكات مع تعريف
الطريق في أزالها وتطهير
القلب منها ان شاء الله
عز وجل * ثم كتاب أسرار
الطهارة بحمد الله وعونه
ويتلوه ان شاء الله تعالى
كتاب أسرار الصلاة والحمد
لله وحده وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى كل عبد
مصطفى

صفحة	صفحة
٣	مقدمة وفيها فصول الفصل الاول في ترجمة
١٠٣	امامنا السنة أبي الحسن الاشعري وأبي
١٠٥	منصور الماتريدي
١١٢	الفصل الثاني اذا أطلق أهل السنة فالمراد بهم
١٢٣	الاشاعرة والماتريديّة
١٢٤	ذكر البحث عن تحقيق ذلك
١٢٥	الفصل الثالث في تفصيل ما أجل آتاه الخ
١٢٦	الفصل الرابع هذه المسائل التي تلقاها
١٢٧	الامامان الخ
١٢٨	الفصل الخامس قال السبكي في شرح عقيدة
١٢٩	ابن الحاجب الخ
١٣٠	الفصل السادس اعلم أنه قد اصطلح أهل هذا
١٣١	الفن على ألفاظ الخ
١٣٢	الفصل السابع اعلم أن الكتب الموضوعة في
١٣٣	هذا الفن الخ
١٣٤	(كتاب قواعد العقائد) وفيه أربعة
١٣٥	فصول
١٣٦	الفصل الاول في ترجمة عقيدة أهل السنة في
١٣٧	كلمتي الشهادة الخ
١٣٨	الفصل الثاني في وجه التدرج الى الارشاد
١٣٩	وترتيب درجات اعتقاد الخ
١٤٠	الفصل الثالث في لوازم الأدلة للعقيدة وفيه
١٤١	أربعة أركان
١٤٢	الركن الاول من أركان الايمان في معرفة
١٤٣	ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول
١٤٤	الاول معرفة وجوده تعالى الخ
١٤٥	الاصل الثاني العلم بأن البارئ تعالى قديم لم
١٤٦	يزل الخ
١٤٧	الاصل الثالث العلم بأنه تعالى مع كونه أزليا
١٤٨	ابديا الخ
١٤٩	الاصل الرابع العلم بأنه تعالى ليس بجوهر الخ
١٥٠	الاصل الخامس العلم بأنه تعالى ليس بجسم الخ
١٥١	الاصل السادس العلم بأنه تعالى ليس بعرض
١٥٢	الخ
١٥٣	الاصل السابع العلم بأن الله تعالى منزّه الذات
١٥٤	عن الاختصاص بالجهات الخ
١٥٥	الاصل الثامن العلم بأنه تعالى مستوعب على عرشه
١٥٦	بالمعنى الذي أراد الخ
١٥٧	الاصل التاسع العلم بأن الله تعالى مع كونه
١٥٨	منزها عن الصورة والمقدار الخ
١٥٩	فصل زعمت طائفة من مشيقي الرواية باستحالة
١٦٠	رؤيته تعالى في المنام الخ
١٦١	فصل قال النسفي المعلوم ليس يجري الخ
١٦٢	الاصل العاشر العلم بأن الله عز وجل واحد الخ
١٦٣	فصل عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الخ
١٦٤	فصل وقعت لهم عبارات في تفسير التوحيد
١٦٥	الخ
١٦٦	فصل ان أريد بالفساد في الآية عدم التكوّن
١٦٧	فتقديره أن يقال لو تعدد الاله لم تتكوّن
١٦٨	السماء والارض الخ
١٦٩	فصل قد أوسع الكلام في أدلة التوحيد فيما
١٧٠	رأيت الامام أبو منصور التميمي في الاسماء
١٧١	والصفات الخ
١٧٢	فصل رجع الى تحقيق سياق المصنف الخ
١٧٣	فصل قد تقدم أنقأ هذا المطلب مما يصح
١٧٤	فيه التمسك بالسمع الخ
١٧٥	الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره
١٧٦	على عشرة أصول
١٧٧	الاول العلم بأن صانع العالم قادر الخ
١٧٨	فصل والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو
١٧٩	القادر الخ
١٨٠	الاصل الثاني العلم بأنه تعالى عالم بجميع
١٨١	الموجودات الخ
١٨٢	الاصل الثالث العلم بكونه عز وجل حيا الخ
١٨٣	الاصل الرابع العلم بكونه تعالى مريدا لافعاله
١٨٤	الخ
١٨٥	فصل وأما المحدث فيقول غدت سمعان الله
١٨٦	تعالى أراد الاشياء ويريد بها الخ

صفحة	صفحة
١٩٦	١٤٢
فصل وهذا الدليل الذي سقناه في أول الاصل هو متمسك المحدث وأما الصوفي الخ	الاصل الخامس انه تعالى ممييع بصير
١٩٧	١٤٤
الاصل التاسع انه ليس يستحيل بعثة الانبياء عليهم السلام	الاصل السادس انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام الخ
١٩٨	١٥٠
فصل اتفق أهل السنة والجماعة على ان بعثة الانبياء جائزة عقلاً الخ	الاصل السابع اعلم ان الكلام القائم بذاته المختص بنفسه قديم الخ
١٩٩	١٥٢
فصل اعلم ان البعثة افاض من الله تعالى الخ	الاصل الثامن ان علمه قديم الخ
فصل ودليل المحدث في هذا الاصل قوله تعالى رسلاً مبشرين ومنذرين	١٥٣
فصل ودليل الصوفي يقول قد تحقق الخ	الاصل التاسع ان ارادته قديمة الخ
٢٠٠	الاصل العاشر ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة الخ
تكميل الاصل اعلم ان النبوة ليست صفة ذاتية للنبي الخ	١٥٧
٢٠١	الركن الثالث العلم بافعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول
الاصل العاشر في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعض معجزاته	١٦٢
٢٠٥	الاصل الاول العلم بان كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه الخ
الركن الرابع في السمعيات ومداره على عشرة أصول الاصل الاول في الحشر والنشر	١٦٥
فصل وأما المحدث فخاله لا يخرج عن أحد القولين في الاعداء الخ	الاصل الثاني ان انظر اذ الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرج جهان كونها مقدورة الخ
٢١٦	١٧٢
الاصل الثاني سؤال منكر ونكير	الاصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه مراداً لله سبحانه
٢١٨	١٧٨
الاصل الثالث عذاب القبر ونعيمه	فصل لا خلاف بين أهل السنة والجماعة في اطلاق ان الكائنات كلها ابرادة الله تعالى الخ
الاصل الرابع الميزان	فصل وهذا المطالب أدلته من الكتاب والسنة لا تنحصر
٢٢٠	الاصل الرابع ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع الخ
الاصل الخامس ان الجنة والنار مخلوقتان	١٨٠
فصل لم يذكر المصنف الخوض الخ	الاصل الخامس انه يجوز على الله تعالى أن يكاف الخلق بما لا يطيقونه الخ
٢٢٢	١٨٣
الاصل السابع في الامامة والبحث فيها الخ	فصل قد أورد المصنف في اثبات هذا الاصل دليلين عقليين الخ
٢٢٥	١٨٤
فصل وقيل عدم تسليم على رضى الله عنه قتلة عثمان لاسر آخر	الاصل السادس ان الله عز وجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق
٢٢٧	١٨٥
الاصل الثامن ان فضل الصحابة على حسب ترتيبهم في الخلافة	فصل وحاصل ما في المسامرة وشرحه الخ
٢٢٩	١٨٦
فصل وأما أصحابه عليه السلام فابوبكر ورضي الله عنه الخ	الاصل السابع انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء
٢٣٠	١٨٨
الاصل التاسع ان شرائط الامامة خمسة الخ	فصل ومن أجوبة المسألتين في الرد
٢٣٢	١٩٠
الاصل العاشر انه لو تعذر وجود الورع والعلم	الاصل الثامن ان معرفة الله سبحانه واجبة الخ
٢٣٣	١٩٢
الفصل الرابع في الايمان والاسلام وما بينهما الخ	فصل لا نزاع في استقلال العقل بادر الحس
	الخ

صحيحة

صحيحة

من الاتصال والانفصال وفيه ثلاث مباحث	٢٣٤
البحث الأول في موجب اللغة	٢٣٥
البحث الثاني في إطلاق النمرع كيف هو الخ	٢٤١
البحث الثالث عن الحكم الشرعي في الاسلام	٢٥٤
والإيمان الخ	٢٥٦
فان قلت قد مال الاحتيار الى أن الإيمان حاصل	٢٧٧
دون العمل الخ	٢٧٨
مسئلة فان قلت قد اتفق السلف على أن الإيمان	٢٨٢
يزيد وينقص الخ	٢٨٢
ولنختم هذا الكتاب بفصول الخ	٢٨٣
التوع الأول من الفصول الثلاثة الخ	٢٨٤
فصل قد ألف تقي الذين السبكي رسالة صغيرة	٢٨٥
في المسئلة الخ	٢٨٦
النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذكروا له	٢٨٧
تعلق بالإيمان وفيه ثلاث مباحث البحث الأول	٢٨٨
في بيان ما يتعلق بالإيمان الخ	٢٨٩
البحث الثاني في بيان الإيمان مخلوق أو غير	٢٩٠
مخلوق	٢٩١
البحث الثالث في بيان أن الإيمان باق مع	٢٩٢
النوم والغفلة والانغماد والموت	٢٩٣
النوع الرابع من الفصول الثلاثة في بيان	٢٩٤
مسائل اعتقادية	٢٩٥
فصل الحرام رزق فصل الدعاء في العبادة	٢٩٦
فصل الاموات ينتفعون الخ	٢٩٧
فصل كره أو حنيفة أن يقول الرجل أسألك	٢٩٨
بحق فلان الخ	٢٩٩
فصل القرآن اسم للنظم والمعنى	٣٠٠
فصل تصديق الكاهن كفر	٣٠١
خاتمة الفصول ذكرت فيها عقيدة مختصرة	٣٠٢
كتاب أسرار الطهارة	٣٠٣
مقدمة للشرح تشتمل على فصول وخاتمة	٣٠٤
الفصل الأول في معنى الفقه ومتى يطلق على	٣٠٥
الإنسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن	٣٠٦
يفتي	٣٠٧
الفصل الثاني الفقه في الدين هو الفقه للخمس	٣٠٨
الخ	٣٠٩
الفصل الثالث في بيان الاسـ باب الموجبة	٣١٠
للخلاف	٣١١
الفصل الرابع في تمثيل الخلاف الواقع بين	٣١٢
الناس في الأديان والمذاهب	٣١٣
الفصل الخامس في ذكر أشياع من أصل	٣١٤
الفقه على طريقة المتقدمين	٣١٥
الفصل السادس العلم اما أن يكون معقرو	٣١٦
الخ	٣١٧
الفصل السابع في بيان أن الشافعية الاتـ	٣١٨
وقبل الاتـ عيال على كتب المصنف	٣١٩
الفصل الثامن في معرفة اصطلاح هذه الكتب	٣٢٠
الفصل التاسع في ذكر أصحاب التخرير	٣٢١
والوجوه الخ	٣٢٢
الفصل العاشر في بعض اصطلاحات لفقهاءنا	٣٢٣
الحنفية	٣٢٤
خاتمة في ذكر سلسلة التفقه لأصحاب الشافعي	٣٢٥
رضي الله عنه	٣٢٦
البسملة وخطبة المصنف	٣٢٧
طهارة الظاهر على ثلاثة أقسام الخ	٣٢٨
القسم الأول في طهارة الخبث الخ وقد ذكر	٣٢٩
المصنف ما في هذا القسم في ثلاثة أطراف	٣٣٠
الطرف الأول في المزال الخ	٣٣١
الطرف الثاني في المزال به	٣٣٢
الطرف الثالث في كيفية الإزالة	٣٣٣
القسم الثاني في بيان طهارة الاحداث	٣٣٤
باب آداب قضاء الحاجة	٣٣٥
كيفية الاستنجاء	٣٣٦
كيفية الوضوء	٣٣٧
كيفية الغسل	٣٣٨
كيفية التيمم	٣٣٩
القسم الثالث من النظافة التنظيف من	٣٤٠
الفضلات الظاهرة الخ	٣٤١
وأما السنن فعشرة	٣٤٢
فصل وفي اللحية عشر خصال مكروهة الخ	٣٤٣